كيس فرستيغ

الفكر اللغوى بين اليونان والعرب

(ترجمة وتعليق)
د/ محيى الدين محسب







الفكر اللغوى بين اليونان والعرب

فصول من كتاب المستشرق الهولاندى

"كيس فرستيغ"

"عناصر يونانية في التفكير اللغوي عند العرب"

الكتاب: الفكر اللغوي بين اليونان والعرب

فصول من كتاب المستشرق الهولاندي "كيس فرستيغ

ترجمة وتعليق: د. محيي الدين محسب

الناشر: دار الهدى للنشر والتوزيع

الطباعة: دار القبس للطباعة وفصل الألوان

رقــم الإيداع: 2001/13053

الترقيم الدولي: 7 - 46 - 5822 - 977



المنيا ـ 5 ميدان الساعة – ص ب 4 عمومي

ت 0123454568 – فاكس 086/377034

فاكس 086/346713

الفكر اللغوي بين اليونان والعرب

فصول من كتاب المستشرق الهولاندي
"كيس فرستيغ"

ترجمة وتعليق

د. محيي الدين محسب

عميد كلية دار العلوم - جامعة المنيا

دار الهدى للنشر والتوزيع

إهـــداء ..

إلى زوجتى الغالية

لا أعرف أن أصطفى وردةً

من لغةٍ لم توجد بعدُ

لكي أهَبَ قلبك النبيل

عرفاناً يليق بكل عطائك المتواصل

محى الدين

مقدمة المترجم

كلما وقف الدارس لتاريخ الفكر اللغوي على بعض جوانب هذا الفكر التي لم تستلف إليها النظر من قبلُ، أو كلما استثارته تفسيرات جديدة لبعض قضايا هذا الفكر، فإن ثمة تأملاً يعتمل في العقل بأن "تاريخاً" لهذا الفكر يكون أقرب إلى الحقيقة لم يكتَب بعدُ.

وبطبيعة الحال فإن تصور هذا "التاريخ" المأمول لا يقوم على انتظار باحث "فارس" يمتشق أدوات معرفية سحرية يستطيع بها أن يقع على الحقائق الباطنة قبل الظاهرة في هذا التاريخ اللغوي الممتد والمتشعب. إن هذا "التاريخ" جهد متواصل على أكثر من صعيد، وعلى عاتق أكثر من جيل باحث.

ولعل هذه "الفصول" التي أقدم ترجمتها للقارئ العربي تمثّل مشروعاً "مختلفاً" لقراءة التراث اللغوي العربي. ويأتي هذا "الاختلاف" من اختلاف زاوية النظر التي ينطلق منها صاحب الكتاب الذي أراد أن "يُجرب"

رؤية هذا التراث على ضوء معطيات تراث آخر: التراث اللغوى العربى على ضوء التراث اللغوي اليوناني.

لقد ظلت قضية تأثير الحضارة اليونانية في الحضارة العربية مجال بحوث مستفيضة: استشراقية مؤكِّدة لهذا التأثير غالباً، وعربية مدافعة نافية غالباً أيضاً. وكانت الآفة التي أصابت هذه البحوث في كثير من الأحيان هي الانطلاق من فكرة مسبقة، أو لنقل: من استهداف نتيجة مسبقة لدى القائلين بالإثبات، أو لدى القائلين بالنفي. ولقد استتبع ذلك -بالضرورة- أن وضع كل طرف الطرف الآخر في قفص تهمة معينة: المثبتون يرمون النفاة بـ"التعصب الأعمى"، والنفاة يرمون المثبتين بـ"الحقد" على الأصالة. وفي سياق كهذا يمكن للاستدلال العلمي أن يصاب بالانحراف. بل إن تمحيص مفاهيم أساسية -كالتأثير والتأثر والأصالة- يمكن أن تُسد أمامه السبل في ظل اندفاعة الحماس والحمية، من جانب، وفي ظل استصحاب حال الفكرة المسبقة، من جانب آخر.

ولكي نتمسك لقضية "الاستدلال" بأهميتها وصدارتها في الوعي العلمي الذي يتصدى لمثل هذه القضايا فإنني أدعو القارئ إلى قراءة الدراسة النقدية التي يقدمها المترجم بعد هذه المقدمة مباشرة حول فرضية فرستيغ بخصوص تأثير النحو اليونانى فى نشأة النحو العربى. ثم أدعوه إلى "قراءة" فصول هذا الكتاب، وإلى قراءة التعليقات التي عنّ لمترجمها أن يثبت من خلالها رأياً، أو يعدِّل استنتاجاً. وفى كل الأحوال فإنني أدعوه إلى قراءة "نقدية" قائمة على النظر إلى الاستدلال المقدَّم، والتثبُّت من مدى ما يعتمد عليه من اتساق. وفى سياق هذا الاهتمام بمصداقية الاستدلال، وإعطائها حق الصدارة، فإنني أدعوه - أيضاً - إلى أن ينظر إلى مفهوم "التأثير والتأثر" ليس

على أنه "تهمة" ينبغي دفعها، وإنما على أنه من المحركات الإيجابية للتاريخ الإنساني مادام يفضي إلى تحقيق المُقَوِّم الحقيقي لمفهوم "الأصالة"؛ وأعني به مقوم "التملُّك appropriation" الذي أشار إليه أستاذنا الدكتور عبده الراجحي في كتابه "النحو العربي والدرس الحديث" (1977م، ص10 هامش2).

وعلى أية حال فإنني أود في سياق هذه المقدمة أن أشير إلى أن في الصعوبات النوعية التي صاحبت العمل في هذه الترجمة ما قد يغفر للمترجم زلاَّته، أو أخطاءه التي يمكن أن يكون قد وقع فيها. فالكتاب –بطبيعة منهجه المقارن– يشتمل على جملة من المصطلحات، والنصوص المقتبسة، بلغات أخرى غير الإنجليزية. وإنني –في هذا السياق– أقدم شكري خالصاً للسيدة لورجيا ويليامز Leorgia A. Williams التي ساعدتني في ترجمة أكثر الاقتباسات الواردة باللغة الألمانية إلى اللغة الإنجليزية، وكذلك أشكر تلميذي الدكتور علاء شلقامي الذي قام بترجمة بقية الاقتباسات الألمانية. أما المصطلحات التي وردت باليونانية، أو اللاتينية، أو الفرنسية، وفي الحالات التي لم يقدم المؤلف مقابلاتها الإنجليزية، فأرجو أن يكون النظر في المعاجم والمراجع المتاحة قد أعانني عليها.

أما الأستاذ كيس فرستيغ نفسه فإنني أشكره على ترحيبه بأن أقوم بترجمة كتابه إلى العربية، وعلى مقابلته الكريمة لي في مقر المعهد الهولاندي بالقاهرة خلال الفترة التي عمل فيها رئيساً له.

وإني – أخيراً – لأرجو الله أن يكون هذا العمل نافعاً، ومخلصاً..

د. محي الدين محسب



قراءة نقدية في فرضية كيس فرستيغ

حول نشأة النحو العربى

لعل أهم ما يطرحه كتاب فرستيغ هو تلك الفرضية التى يقوم مؤداها على أن النحو العربى تأثر فى نشأته بالنحو اليونانى.

ولقد استغرق الاستدلال على هذه الفرضية الفصول الأربعة الأولى من الكتاب (ص1 - ص 89)؛ حيث أعطى المؤلف فى الفصل الأول - "بداية الاتصال بالنحو اليونانى" - صورة للسياق التاريخى لعملية التأثير اليونانى فى النحو العربى. كما أنه عالج فى الفصل الثانى - "الصوت المنطوق ومعناه" - آراء النحاة العرب فى مجال الصوت، والعلاقة الدلالية بين اللفظ والمعنى. وفى الفصل الثالث - "نظرية المقولات النحوية" - عالج المؤلف نظرية أنواع الكلمة عند سيبويه، وتعريفات الاسم، والفعل، ومفهوم الحرف. وفى الفصل الرابع - "أصول النحو والطب التجريبى اليونانى" - عالج المؤلف العلاقة بين الأصول

التى قام عليها المنهج النحوى والأصول التى اتبعت فى الطب التجريبى اليونانى.

ومن الواضح أن هذه الفصول الأربعة الأولى تتسم بقدر من الاستقلالية، وهذا الاستقلال نابع من كونها تعالج - كما يقول المؤلف - "العناصر اليونانية فى المرحلة الأولى من نشأة النحو العربى"[1].

ولما كانت هذه المرحلة تثير عدداً من الإشكاليات التى تستدعى مزيداً من التدقيق والتحقيق، ولما كانت هذه الفصول التى يطرح فرستيغ من خلالها فرضيته تحتوى على تفصيلات غزيرة مأخوذة من مصادر متعددة: لغوية، وفلسفية، ومنطقية، وكلامية، وأصولية، وطبية، وتاريخية، فإن هذه القراءة النقدية قد خصصتها لمعالجة هذا المحور من كتاب فرستيغ؛ أى محور الفرضية التى قامت عليها الفصول الأربعة الأولى من الكتاب.

* * *

يرى فرستيغ أن المرحلة الأولى التى شهدت نشأة النحو العربى قد تسربت إليها العناصر اليونانية النحوية - وليس المنطقية الأرسطية - من خلال اتصال النحاة العرب الأوائل - مباشرة - بمدارس التعليم الهيلنستية فى المناطق التى دخلها المسلمون مع حركة الفتوح.

وفى هذا السياق يشير فرستيغ إلى أن النحو اليونانى كان قائماً باعتباره جزءا من المادة التعليمية فى هذه المدارس. كما أنه يشير إلى وجود اللغة اليونانية فى هذه المناطق. ولقد كان ذلك الوجود متمثلاً إما فى صورة استعمالها لغة للإدارة فى الدواوين، أو فى صورة أناس ثنائيي اللغة (اليونانية والسريانية، اليونانية والفارسية) كما يبدو - على الأقل - فى حالة التراجمة من اليونانية إلى السريانية أو الفارسية.

ومن ثم يعمد فرستيغ إلى القول بأن الاتصال المباشر بمدارس النحو اليونانى هو ما يمكن أن يفسر ما يسميه بـ "الظهور المفاجئ لنموذج نحوى متكامل على يد الخليل وسيبويه"[2]، كما أنه - أى هذا الاتصال - هو الذى يمكن أن يفسر "بعض التشابهات المدهشة بين النحو العربى والنحو اليونانى"[3] على حد عبارته.

هذه هي الفرضية الأساسية التى يطرحها فرستيغ فيما يتعلق بالمرحلة الأولى من نشأة النحو العربى. وهو فى سبيل التدليل عليها يناقش - فى الفصل الأول - عددا من الفرضيات التى طرحها باحثون آخرون. ومن هذه الفرضيات فرضية ميريكس Merx حول أثر المنطق الأرسطى فى نشأة النحو العربى[4]، وكذلك فرضية إبراهيم مدكور التى ذهبت إلى ذلك أيضا[5]. ثم يناقش فرستيغ الفرضية التى طرحها م.ج. كارتر M..G. Carter؛ ومؤداها أن النحاة العرب قد تأثروا بالنظريات والمناهج التى كانت متبعة فى الشريعة والفقه. وبعد مناقشة مضمون هذه الفرضية يصل فرستيغ إلى القول بأن العلاقة بين النحاة والفقهاء " وبخاصة فى مسائل الأصول، والعلة، والقياس، والموضوعات الأخرى التى تمس منهجية العلم " لا تعنى أن النحاة اعتمدوا على الفقهاء، وإنما تعنى - فقط - "وجود تماثل فى المناهج"[6].

وفى خلاصة تقديمه لأسس هذه الفرضية يصل فرستيغ إلى القول بأن النحو العربى "لم يكن تقليدا مستعبدا للنحو اليونانى". ومن ثم يشير إشارة عابرة إلى أن هناك جوانب من "الأصالة" فى هذا النحو مما " لم تثره أى نظرية يونانية". وفى هذا السياق العابر يشير فرستيغ إلى نظرية "الميزان الطبيعى" التى طبقها النحاة العرب، والتى نظروا - من خلالها - إلى اللغة

باعتبارها "بناء منسجماً، لكل عنصر من عناصره مكانه الصحيح"[7].

وكما ذكرت فإن الفصول الأربعة الأولى من الكتاب تمثل محاولة فرستيغ الاستدلال على صدق هذه الفرضية. وذلك من خلال تحليل عدد كبير من المفاهيم والمصطلحات العربية، ومقارنتها بمصطلحات النحو اليونانى ومفاهيمه، ثم من خلال البحث في فكرة "أصول النحو" كما قامت في النحو العربى مستمدة جذورها - كما يقول فرستيغ - من الطب التجريبى اليونانى.

وإذا كان ثمة عدد من الملاحظات التى تنبثق من خلال تحليل هذه الفرضية التى يقدمها فرستيغ، وكذلك تحليل الاستدلالات التى يدعم بها تصوراته، فإنه يحسن أن نجمل هذه الملاحظات تحت المحاور الأربعة التالية:

- طبيعة نشأة العلم ونشأة النحو العربى.
- طبيعة المفاهيم والمصطلحات النحوية.
- مفهوم العناصر اليونانية.
- وسائل الاستدلال على الفرضية.

أولاً - طبيعة نشأة العلم ونشأة النحو العربى

هل تمثل نشأة النحو العربى بدعا بين نشأة العلوم حتى يثار حولها كل هذا الجدل، وتوضع الفرضيات والنظريات التى تحاول تفسيرها من خلال منظور "التأثير الخارجى"؟.

إن الإجابة عن هذا السؤال يمكن أن تؤدى إلى تغيير جوهرى فى طرح قضية النشأة، وبالتالى فى طرح قضية "التأثير الخارجى". وأعتقد أن ذلك لا يتم إلا إذا كان فى مقدور البحث أن يثبت توافق نشاة النحو العربى مع قوانين نشأة العلوم بصفة عامة.

وفى هذا السياق يبدو ما يقوله لودفيج بيرتالانفى L.Bertalanfy مفيداً فى وضع تصور بسيط لنشأة العلم - أى علم - من منظور العلاقة بين هذا العلم والظواهر التى يتصدى لتفسيرها، وتجريد قوانينها التى تحكمها.

يرى بيرتالانفى أن هناك ثلاثة مستويات يمر بها العلم فى وصف الظواهر[8] ويتمثل أول هذه المستويات في إدراك المشابهات analgies الظاهرية بين عدد من الخصائص البارزة في موضوع الظاهرة. ثم يأتى بعد ذلك إدراك التشاكلات homologies المنطقية، حيث يؤدى إدراك نظامية الظاهرة إلى تزايد الاعتقاد في وجود خصائص قارة فى هذا النظام. ثم يأتى - أخيراً - المستوى الثالث، وهو مستوى التفسير، حيث يبدأ العلم في وضع شروط وقوانين معينة تصدق على موضوع جزئي، أو على فئة من موضوعات الظاهرة المدروسة.

وإذا ما طبقنا هذا التصور البسيط على نشأة النحو العربى فإننا نجد أن هذه النشأة قد مرت بهذه المستويات الثلاثة.

لقد كانت ظاهرة "اللحن" وامتدادها إلى طريقة الأداء في قراءة النص القرآنى بداية التنبه الواعى إلى بعض الخصائص البارزة فى العربية، وفى مقدمتها خصيصة الارتباط بين "النهايات الإعرابية" والوظائف الدلالية لعناصر التركيب. وإذا كانت العادات اللغوية لأى مجتمع لغوى يمارسها أعضاء هذا المجتمع بطريقة غير واعية، فإن التنبه لخصائص هذه العادات يقفز إلى صدارة الوعى عندما تجد الجماعة أداء لهذه العادات يخرق نظاميتها التى اعتادوا عليها. ولا شك أن الوعى بخرق العادة اللغوية يمكن أن تختلف ردود الفعل حوله تبعاً لاختلاف النتائج التى يرى أعضاء الجماعة آثارها على سياقهم الثقافى. وهذا ما تكشف عنه - بوضوح - ظاهرة "لحن الموالى" التى حفزت الوعى

بما يمكن أن يترتب من مساس بفهم النص القرآني، وأحكامه العقدية والشرعية.

ولعل ذلك يفسر لنا أن البداية التي كانت على يد أبي الأسود الدؤلي قد جاءت في صورة وضع "نقط إعراب المصحف"، وذلك إبان ولاية أبي الأسود عاملاً على البصرة. وهنا يمكن أن نقول إن قيام تأسيس النحو العربي في "البصرة" ليس بالضرورة دليلاً على تأثير أجنبي في قيام النحو "نظراً لقرب البصرة من مراكز التعليم الهيلنستي" كما يذهب فرستيغ. بل لعل الأمر يكمن في أن البصرة قد شهدت – بصورة أكبر – خطورة ظاهرة اللحن نتيجة تدفق هجرة المسلمين الجدد إليها لقربها من البلدان التي افتتحها المسلمون.

ويمكن القول – إجمالاً – إن هذه المرحلة قد شهدت وضع الحقيقة الأساسية الكبرى في تاريخ النحو العربي، وأعني بذلك حقيقة الدور الوظيفي للحركة الإعرابية في الدلالة على المعاني النحوية. وأيا ما تكن أسماء المصطلحات التي يقال إن أبا الأسود الدؤلي قد وضعها فيما سمي ب "التعليقة" فإن الدلالة العامة التي يمكن استخلاصها هنا هي أن ظاهرة "الإعراب" كانت الخصيصة الأولى التي وقع الانتباه إليها.

ولعل ذلك يفسر جانباً مهماً من قيام نظرية "العامل" فيما بعد. وذلك لأن هذه النظرية قامت – أساساً – لتفسير تغايرات الحركة. ومن ثم فهي لم تأت في كتاب سيبويه نظرية "مفاجئة"، وإنما جاءت نتيجة طبيعية لمحاولات في تفسير ظاهرة تم إدراك أهميتها منذ أبي الأسود الدؤلي. وفي هذا السياق يلزم التنبيه إلى أن عمل أبي الأسود الدؤلي لم يكن – كما يقول فرستيغ – تصحيح "النسخ القرآنية المختلفة"[9] وذلك لأن مشروع جمع المسلمين على "مصحف إمام" كان قد تم في عهد الخليفة عثمان (رضي الله

عنه). وإنما كان عمل أبى الأسود هو وضع نقط إعراب المصحف. وكان الهدف من ذلك تمكين المسلمين الجدد من القراءة الصحيحة للنص القرآنى.

وإذا كانت هناك روايات تربط بين اسم الخليفة على بن أبى طالب واسم أبى الأسود الدؤلى فى قضية نشأة النحو العربى فإن إشارة فرستيغ إلى معرفة الخليفة على "لكلمة يونانية واحدة على الأقل"(10) تحمل فى طياتها إيحاء بأن هناك صلة بين نشأة النحو العربى والعالم اليونانى. وأعتقد أن هذه الرواية التى يستند إليها فرستيغ هنا، والتى تذكر أن الخليفة عليا قد استخدم كلمة "قالون" (= Kalon باليونانية، ومعناها: أصبت)، لا تحتمل أن يُستخلص منها أى دلالة ذات مغزى عن فكرة التأثير اليونانى فى النحو العربى. وربما يكون من المرجح أن كلمة "قالون" كانت تسير فى الاستعمال اللغوى آنذاك بطريقة تماثل استعمال كلمة "عفارم"، أو كلمة "برافو" فى حياتنا اللغوية المعاصرة، حيث نجد الكثير من الأشخاص يستعملونها فى التعبير عن الاستحسان دون أن يعنى ذلك معرفتهم باللغة التى تنتمى إليها كل كلمة. ولعل مما يقوى هذا الاحتمال أ ن بقية شرح المادة فى "لسان العرب" يشير إلى انتقال الكلمة من لغة الجوارى الروميات إلى استعمالها على ألسنة الناس فى سياق المواقف الاجتماعية البسيطة كذلك البيت الشعرى الساخر الذى يروى عن عبد الله بن عمر بعد هروب جاريته الرومية التى كانت تقول له: أنت قالون، أى صالح:

قد كنت أحسبنى قالون فانطلقت   فاليوم أعلم أنى غير قالون.

ثم تأتى – بعد ذلك – مرحلة إدراك التشاكلات المنطقية القارة فى ظاهرة اللغة؛ ومن ثم كان السعى لإدراك " المطرد" من هذه التشاكلات. لقد

كانت فكرة "القياس" هى محور النظر النحوى فى هذه المرحلة. ولذلك فإننا نجد تركيز الروايات على وصف رائد المرحلة الثانية - أعنى عبد الله بن أبى إسحق الحضرمى(ت 117هـ) - بأنه "أول من بعج النحو، ومد القياس والعلل"[11]، وأنه كان "أشد تجريداً للقياس"[12]، وأنه كان يقول "عليك بباب من النحو يطرد وينقاس"[13].

ومن بين هذه الأوصاف تبرز فكرة "التجريد"[14] بما تعنيه من بناء النماذج اللغوية من خلال الوصول إلى التشاكلات القائمة فيما بينها. ولعل ذلك يقود إلى استنتاج مؤداه أن هذه المرحلة من تطور النحو العربى تمثل صورة من تحول العلم من بساطة الوفاء بأغراض عملية مباشرة تطلبها السياق الثقافى فى المرحلة الأولى إلى مرحلة استنباط أوجه الاطراد فى الظاهرة بغرض اكتشاف قوانينها الداخلية.

ويبدو أن ما قيل عن عبد الله بن أبى إسحق، وعيسى بن عمر (ت149 هـ) من أنهما كانا "يطعنان على العرب"[15] لم يكن إلا محاولة لطرد القياس اللغوى. ولعل تفسير الأستاذ الجليل عبد السلام هارون بأن المراد من ذلك تحفظهما الشديد فى التسليم لهم (أى للعرب) فيما خالف لغة القرآن[16] يؤكد جوهر هذه المحاولة القياسية التى تجسد أمامها القرآن الكريم وحدة لغوية نصية يمكن استنباط قواعدها المطردة، ومن ثم تعميمها دون تشتيت هذا الاطراد بتغايرات الاستعمالات، إننا أمام موقف تبدو فيه لغة القرآن الكريم نموذجاً لمثالية "الكفاءة اللغوية"، فى حين تصبح الاستعمالات الكلامية نماذج "للأداء" وما يعتوره من متغايرات[17] ينتج عنها ما يخالف قواعد النموذج المثالى.

وفى ضوء ذلك نستطيع القول إن مفهوم "القياس" فى هذه المرحلة كان يعنى "تعميم" فئات من القواعد التى تم التوصل إليها بملاحظة طريقة عمل اللغة. وعلى سبيل المثال فإن ما يروى عما كان يحدث بين ابن أبى إسحق والفرزدق الشاعر يؤكد أن النظر النحوى فى هذه المرحلة قد وصل إلى إقرار عدد من المبادئ النحوية، وبدأ يحتكم إليها من أجل تعميمها: قال الفرزدق:

بحاصب كنديف القطن منثور	مستقبلين شمال الشام تضربنا
على زواحف تزجى مخهارير	علـى عمائمنـا يلقـى وأرحلنـا

فقال له ابن أبى إسحق : "أسأت، إنما هى (ريرُ)، وكذلك قياس النحو فى هذا الموضع"[18].

ولقد كان من الطبيعى أن تسلم هذه المرحلة إلى المرحلة التالية؛أعنى مرحلة "التفسير" الكلى لبنية النظام اللغوى. وهى مرحلة تأتى تتويجاً لمائة عام من تأمل ظاهرة العربية، وجمع مادتها، واستقراء خصائصها التركيبية، والصرفيمية، والصوتية، والدلالية، بل العروضية أيضاً. ولقد كانت تلك هى مرحلة ظهور "نظريات" الخليل بن أحمد (ت170 هـ)، وتلميذه سيبويه (ت180 هـ). ومن الواضح أن فرستيغ يعالج هذه المرحلة بطريقة تجزيئية تفصل ظاهرة نشأة النحو عن هذا السياق الكلى الذى شهده تطور الدرس اللغوى العربى.

ومن ثم فهو يرى – مثلاً – ضرورة عدم الربط بين تطور العمل المعجمى وتطور النحو[19]. وأتصور أن هذا الربط لابد أن يكون قائماً ليس على مستوى طبيعة موضوع العلم، وإنما على مستوى طبيعة التطور العلمى الذى نشأ فى سياقه النحو العربى. فوصول اللغويين العرب الأوائل إلى تحديد عدد

من الخصائص المعجمية للعربية، وإلى وضع معجم يعتمد أساساً منهجياً واضحاً، أمر يشير إلى أن "النحو" لم يكن ظاهرة علمية معزولة عن سياق التطور في العلوم الأخرى. ولعل هذه الحقيقة تدعم نظرية م.ج. كارتر التى يشير إليها فرستيغ فى الفصل الأول من كتابه، ومؤداها أن نحو سيبويه قام على أصول منهجية واصطلاحية مستمدة من علوم الشريعة[20].

وهذه النظرية توصل – فى محصلتها الأخيرة – إلى أن ثمة سياقاً علمياً أنتج علوماً متفاعلة ومتوازنة عبر أشواط تطورها الذاتى الذى كان يلبى حاجات حيوية فى حركة المجتمع الإسلامى آنذاك.

وإذا كنا نقول إن هذه المرحلة قد شهدت ظهور "نظريات الخليل وسيبويه "فإننا – فى الحقيقة – لا ندعى أمراً غير قائم بالفعل.

وإذا لم يكن من الميسور فى هذا السياق أن يتحدث المرء – تفصيلاً – عن جوهر الأسس النظرية التى قدمها الخليل وسيبويه، فإن الإشارة إلى أهم نظرية قام عليها النحو العربى – وهى نظرية "العامل" – يمكن أن تكون ذات مغزى دال فى تقويم فرضية فرستيغ. فعلى الرغم من محاولات فرستيغ لالتقاط أى تشابه – وإن كان عرضياً بعيداً – بين النحو العربى والنحو اليونانى، فإنه لم يشر – على الإطلاق – إلى وجود فكرة نظرية مشابهة لنظرية "العامل" فى كل التراث اليونانى اللغوى الذى عرض له.

ولعل للمرء أن يخلص مما سبق إلى أن تطور نشأة النحو العربى على هذا النسق يمثل صورة من التطور الارتقائى المعتاد – غالباً – فى تطور نشأة العلم. وبالتالى فإن ما يحاول فرستيغ أن يصف به كتاب سيبويه بأنه يمثل "ذلك الظهور المفاجئ لنحو مكتمل"[21] إنما هو إغفال جهد استغرق – قبل

هذا الاكتمال – مائة عام لكى يصل إلى هذا النحو المكتمل. ولا يتصور أن يكون قرن كامل من الزمان ليس كافياً لإنضاج مثل تلك المهمة الحيوية فى سياق ثقافى كان للغة فيه أهميتها القصوى بوصفها لغة التشريع، ومعجزة نصه.

ثانياً – طبيعة المصطلحات والمفاهيم النحوية

يقوم كتاب فرستيغ – فى معظمه – على البحث عن جذور المفاهيم والمصطلحات النحوية العربية فى مقابلات لها من المصطلحات والمفاهيم النحوية اليونانية. وذلك يثير – فى تصورى – مسألة لها خطورتها من الناحية المنهجية.

فالنحو – أى نحو – إنما هو وصف لاستعمال لغوى وسواء أراد الواصف مجرد الوصف، أو أراد أن يلزم جماعة ما بقواعد هذا الاستعمال الموصوف فإن تلك قضية أخرى. وإذا كان النحو هو ذاك فإن من المتوقع – منطقياً – أن يقوم هذا الوصف على عدد من الخطوات والإجراءات. وكذلك لابد أن يكون لدى الواصف تصور ضمنى – على الأقل – بأن الاستعمال الذى يدرسه إنما هو "نسق" ذو آليات وقوانين ووظائف. وترتيباً على ذلك فإن من المتوقع – أيضاً – أن نجد فى كل نحو عدداً من المفاهيم والمصطلحات التى يصف بها النحوى هذه الآليات والقوانين والوظائف. ولما كانت اللغة ترتبط بمهمات التعبير عن العالم، وعن الأغراض الاتصالية الاجتماعية، وعن التصورات الذهنية والجوانب الشعورية لدى الجماعة التى تستعملها، فإن النحو الذى يصف هذه اللغة إنما يصف – فى الوقت نفسه – كيفية تمثيل اللغة لهذه المهام. ولا شك أن قدراً من الاشتراك فى تلك المهام يمكن أن نجده فى كل لغة إنسانية. ومن ثم فإننا نتوقع وجود تشابهات جزئية فى المفاهيم النحوية التى تصف لغات مختلفة.

فإذا أخذنا - إذن - تلك المفاهيم والمصطلحات النحوية معزولة عن سياقها الكلى، وعن المحتوى التصورى الذى تحمله فإننا نكون أشبه بمن يقول إن كل الرسامين - عبر التاريخ - قد تأثروا بأول رسام؛ لأنهم استخدموا الألوان كما أنه استخدم الألوان.

فى الكثير من معالجات فرستيغ نجد ذلك التوجه الذرى atomism متمثلاً فى ذلك الاقتطاع الآلى للمصطلحات من سياقها ونسقها النحويين: اليونانى والعربى، وليس من أساس إلا وجود تشابه بين المصطلح هنا والمصطلح هناك، إما تشابه فى العلاقتين: المعنى اللغوى والمعنى الاصطلاحى، وإما تشابه فى الوظيفة النحوية التى أطلق عليها المصطلح هنا أو هناك (وغالباً ما يكون هذا التشابه جزئياً).

ومن الواضح أن هذا الأساس - أعنى الأخذ بالتشابهات الجزئية - يغفل اختلاف المحتوى اللغوى الفعلى الذى يجسده المصطلح هنا أو هناك. كما أنه يغفل وجه العلاقات التى يشتبك بها هذا المصطلح مع سائر وحدات النظام النحوى الأخرى. وأخيراً يغفل وجود قدر من التشابه الجزئى بين المفاهيم النحوية التى تصف اللغات الإنسانية.

وللتدليل على هذه النقطة الأخيرة فإننى أسوق المثال التالى:

أطلق النحاة العرب مصطلح "التغليب" ليشيروا به إلى ظاهرة قائمة فى واقع اللغة بخصوص مقولة "التثنية"، حيث يقال - مثلاً - "الأبوان" فيدل هذا اللفظ على "الأب" و "الأم" معاً. وهذه الظاهرة نفسها نجدها فى لغات أخرى. فاللغة السنسكريتية كانت تغلب فتقول AHANI أى "النهاران" للدلالة على "النهار" و "الليل"، والإسبانية تغلب فتقول LOS

PARDES أى "الأباء" للدلالة على "الأباء" و "الأمهات"[22]. إذن هل نعد قيام أى وصف نحوى بوضع مصطلح يشير إلى هذه الظاهرة خاضعاً لتأثير وصف نحوى لإحدى اللغتين الأخريين؟

وإذا صح هذا الاستدلال فإننا يمكن أن ننظر إلى الكثير من معالجات فرستيغ فى المقارنات الاصطلاحية على أنها تدخل فى إطار التشابهات الجزئية المتوقعة بين الأنساق النحوية. وعلى سبيل المثال فإن مفهوم "الأفعال المتعدية وغير المتعدية" مفهوم شائع فى الأنساق النحوية. ومع ذاك فإن فرستيغ يرى أن مصطلحى "المتعدى" و " غير المتعدى" فى النحو العربى مأخوذان من مصطلح METABASISوMETABATIKOS فى النحو اليونانى. ودليله على ذلك أن هناك تشابهاً فى المعنى اللغوى، وأن المفهوم الأساسى - وهو أن حدث الفعل يتجاوز ويصل إلى المفعول - متضمن ومشترك بين المصطلحين الدالين على التعدية فى النحوين[23].

ومن الواضح أن هذين الأساسين لا يكفيان للقول بوجود "تأثير" من قبل النحو اليونانى على النحو العربى، وإنما يدلان - فقط - على أن ثمة تشابهاً فى تقسيم الأفعال فى اليونانية والعربية إلى "متعدية" و "غير متعدية". وفى هذه الحالة فإن هذا التقسيم لا يقتصر على هاتين اللغتين. إذ فضلاً عن إشارة فرستيغ نفسه إلى وجود هذا التقسيم فى النحو السريانى، وفى النحو العبرى، فإن الكثير من اللغات الإنسانية تمتلك هذا التقسيم أيضاً. وعلى اساس من ذلك قم الباحثون المهتمون بالعموميات اللغوية بتقسيم أنماط اللغات فى ترتيب الكلمة WORD ORDER TYPOLOGY إلى الإمكانات التالية[24]:

SOV , SVO , VSO , VOS , OVS , OSV

حيث تشير هذه الرموز إلى ما يمكن ترجمته بـ "الفاعل" أو "المسند إليه" (S=) والفعل (V=) والمفعول (O=).

ولعل من الأمور اللافتة للنظر - أيضاً - في فهم فرستيغ للمصطلحات والمفاهيم النحوية أن يذهب إلى أن كون المصطلح مستمداً من أصل حسي يكفي دليلاً على أنه مأخوذ من مصدر خارجي. وهذا ما نجده واضحاً في معالجته لمصطلح "جامد" في النحو العربي. يقول فرستيغ ما نصه[25]:

Because of its concrete meaning - thik, frozen, solid - we would assume it to be a forign word, but we have not been able to find a greek equivalent.

ويبدو لي أن هذا الاستدلال غريب بحق! ففضلاً عن أن مسألة الأصل الحسي للمصطلح لا تؤكد "استعارته" بقدر ما تؤكد "أصالته"، فإن هذا الاستدلال يكشف عن أن فرستيغ لم يقبض على ما يمكن أن نسميه بالرؤية الثقافية الكامنة في خلفية ذهن النحوي العربي. وإذا نظرنا إلى المدلول الذي أطلق عليه مصطلح "جامد" في النحو العربي فسنجد أنه الكلمة التي لا تقبل التغير الصرفيمي، ولا التحول من صيغتها إلى صيغ اشتقاقية أخرى. فهي إذن "جامدة" بمعنى أنها "غير متحركة"[26]، أو بمعنى أنها "ثابتة"[27] وذلك في مقابل الكلمة "المتصرفة": المتحركة المتحولة. وفي هذه النظرة تبدو الموازاة واضحة بين عناصر اللغة وعناصر الوجود. ولعل هذه الموازاة تتضح بمثال آخر. وذلك عندما نجد أن سيبويه يطلق على الحرف الساكن أنه حرف "ميت"، وعلى الحرف المتحرك أنه "حي"[28].

وهذا ما يقوله المبرد أيضاً: " والمتحرك حرف حي"[29]. فالكلمات "الجامدة" في سياق هذه الموازاة هي "الأرض التي لم يصبها مطر"[30]. وهي "الناقة البطيئة والتي لا لبن لها"[31].

وهذه الموازاة الجزئية تنطوي - بدورها - تحت ما أسماه فرستيغ نفسه "أكثر مظاهر النحو العربي أصالة"، وهو تطبيق نظرية الميزان الطبيعي في اللغة[32]. ففي اللغة - كما في الوجود - هناك الحي والميت، والساكن والمتحرك، والصحيح والعليل، والفاعل، والمفعول، والمعرب المتغير والمبني الثابت، والتام والناقص، والأصل والفرع... إلخ.

وربما كان لنا أن نخلص من ذلك على أن النظرة الجزئية للمصطلحات والمفاهيم النحوية، وعزلها عن سياقها، والاعتماد على مجرد "التشابهات" دون الأدلة التاريخية ليس مما يمكن أن يترتب عليه استنتاجات صحيحة.

وفي هذا السياق فإننا نشير إلى أن تلك المقارنة التي يعقدها فرستيغ بين علاقة النحو اليوناني والنحو اللاتيني، وعلاقة النحو اليوناني والنحو العربي تبدو مقارنة غير دقيقة. فالعلاقة بين النحو اليوناني والنحو اللاتيني ثابتة - تاريخياً - بأدلة موثقة كثيرة. ولم تكن هذه العلاقة "في إطار الأفكار العامة، وإنما تجاوزته إلى المسائل الجزئية التفصيلية"[33].وذلك أمر بدهي، لأن العلاقة بين ما هو "يوناني"، وما هو "لاتيني" علاقة تداخل وتكامل: "فالتأثير اليوناني على كل المجالات العقلية، والفنية، والأدبية، في الحضارة اللاتينية، أمر معروف بصورة جيدة"[34]. ومن ثم فإن "التشابهات" بين النحوين: اليوناني واللاتيني هي ناتج هذه العلاقة

التاريخية الثابتة. أما "التشابهات" بين النحو العربى والنحو اليونـانى فـإن من الممكن أن تعزى إلى تلك التشابهات الجزئية المتوقعة بين الأنساق النحوية التى هى – فى جوهرها – "وصف" للغات إنسانية.

ثالثاً- مفهوم العناصر اليونانية

تمثل "العناصر اليونانية" فـى كتـاب فرسـتيغ مفـهوماً غـير محـدد الملامح. ولعل الأمر الواضح من خلال معالجته أن كل ما هـو "يونـانى" – منـذ أفلاطون على الأقل – كان مصدر تأثير على الفكر اللغوى العربـى. وإذا عرفنـا أن هذه المصادر تشمل مؤلفات فلسفية ومنطقية ولغوية وطبية، فإننا نـدرك أن الأساس الذى بنى عليه مفهوم "العناصر اليونانية" لا رابط له إلا انتمـاء هـذه العناصر إلى "جنسيتها" اليونانيـة. ومـن ثـم فقـد أهـدرت كـل تنوعـات هـذا التراث اليونانى، وتباينات اتجاهاته ومذاهبه، ومجالات تطوراته العلميـة. وذلك من أجل هدف واحد هو القول بأن كل هذا التراث كـان متاحـاً للغويـين العرب ليأخذوا منه ما شاءوا، ويدعوا ما شاءوا!.

ومن الواضح هنا أننا أمام حالة من " الانتقائية" العجيبة. بـل نسـتطيع القول إننا أمام "براعة" عقلية نادرة، لها قدرة امتصاص "العناصر" من هنا وهنـاك مهما تباعدت سياقاتها، أو انتثرت جزئياتها الفكرية والعلمية والمذهبية.

ومن الغريب حقاً أن تكون كل هذه "البراعة" في الأخـذ قائمـة لـدى النحاة العرب الأوائل، ثـم ينفـى عنـهم – مع ذلـك – هـذه البراعـة العقليـة ذاتها، فلا يسلم لهم بها ليكونوا موجدى نسق علمى أصيل.

إن ثمة عدداً من التساؤلات لا أتصور أن، في مقدور فرضية فرستيغ الإجابة عنها بطريقة مقنعة. ومن ذلك مثلاً: هل يمكن – منهجياً – أن نقبـل

القول بأن النحاة العرب الأوائل قد أخذوا كل هذه العناصر التى تناثرت فى سياقاتها اليونانية المتباعدة، ثم قاموا بـ "تطويع" هذه العناصر لتلائم بنية اللغة العربية؟ ألا ينطوى هذا الطرح نفسه على تناقض واضح؟ وذلك لأن فكرة "التطويع للملاءمة" تنطوى - ضمنا - على وجود فهم لدى النحاة العرب بأن خصائص العربية تختلف عن خصائص اللغة التى جاءت تلك العناصر المأخوذة وصفا لها. فإذا كان هذا الفهم قائماً فما الداعى - إذن - للأخذ والتطويع؟ وبخاصة أن الجهد الذى يلزم لهذا الأخذ والانتقاء والتطويع ليس أمرا هينا في ظل جهد آخر يلزم بذله في سبيل استقراء خصائص العربية. وهو استقراء لن يكن محدود المساحة بشكل يتيح التفرغ لهذا الترف الانتقائى العجيب، فهناك لغة النص القرآني وتوجيه قراءاته، وهناك لغة كم هائل من الشعر حملت معها الكثير من المعضلات اللغوية التى تتطلب تفسيرا وحلولا، وهناك أشكال من الاستعمال اللغوى الحى المتمثل فى كلام الأعراب من أهل البادية، ثم هناك - فى النهاية - المهمة الحيوية الأساسية التى هى هدف هذا الاستقراء، وأعنى بها وضع القوانين والتعميمات.

فإذا سلمنا - إذن - بضرورة أن يكون لدى هؤلاء النحاة "القدرة العقلية" التى بدونها لن يكون ثمة "أخذ" أو "أصالة"، وأن يكون لديهم "الفهم بخصائص العربية" الذى بدونه لا تقوم فكرة "التطويع للملاءمة"، ثم رأينا هؤلاء النحاة - بأدلة مؤكدة - يبذلون الجهد الاستقرائى المضنى، أفلا يكون من الأولى - ترتيبا على ذلك - أن نتصور أنهم عمدوا - مباشرة - إلى وصف لغتهم دونما حاجة إلى استعارة هذه "العناصر" التى لا تمثل وحدة فكرية متجانسة، أو نسقا منهجيا يقوم على أسس مترابطة تسهل على الآخذ تطبيقها ليقيم نسقه الموازى؟

وعلى أية حال فإننى سأكتفى بإعطاء مثال واحد للتدليل على أن "العناصر اليونانية" – وفق ما يورد مصادرها فرستيغ نفسه – لم تكن وحدة فكرية متجانسة.

يشير فرستيغ[35] إلى التباين الواضح فى مفهوم اللغة بين مدرستى "الإسكندرية" و "برجاموم" فى النحو اليونانى، حيث اعتنقت الأولى القول بمبدأ "قياسية analogy اللغة، واعتنقت الثانية القول بمبدأ "شذوذية" anomaly اللغة. وفى ضوء حديث فرستيغ عن عدم وجود أى اختلاف منهجى بين النحاة العرب – ممثلين فى مدرستى البصرة والكوفة على الأقل – فيما يتعلق بالأخذ بمبدأ "القياس"[36]، فإن الباحث يتوقع أن يكون افتراض الأخذ عن نحو مدرسة برجاموم إما أنه غير وارد أصلاً، وإما أن يكون قد حدث فتظهر له نتائج ملموسة فى عدم وضوح مفهوم "القياس" عند النحاة العرب.

ولكن على الرغم من هذا الافتراض المنطقى فإننا نجد فرستيغ يقول إن المصطلح "صرف" – وهو من أرحب مجالات القياس فى النحو العربى – مأخوذ عن المصطلح اليونانى Klisis. وطبقاً لما يقدمه فرستيغ نفسه فإن هذا المصطلح استخدم عند نحاة الإسكندرية للدلالة على كل تغير صرفيمى يطرأ على الاسم أو الفعل. كما أن هذا المصطلح نفسه استخدم عند نحاة برجاموم للدلالة على كل تغير يطرأ على الكلمة سواء كان قياسياً أو غير قياسى[37]، ثم يشير فرستيغ[38] إلى أن تصريف الأفعال لم يكن يشار إليه – فى النحو اليونانى – إلا بمصطلح Klisis أى بالمصطلح المفترض أنه يقابل المصطلح العربى: " صرف".

والسؤال الآن هو: هل كان مصطلح "صرف" يطلق – فى مرحلة نشأة النحو العربى كما يمثلها كتاب سيبويه – على كل هذه المفاهيم المختلفة؟

إن الرجوع إلى كتاب سيبويه يؤكد اطراد استخدامه لمصطلح "تصرف" للدلالة على قابلية الكلمة للتغير، سواء أكان تغيراً إعرابياً، أو تغيراً صرفيمياً، في الاسم أو الفعل. وربما تكفي بعض الأمثلة للتدليل على ذلك. يقول سيبويه عن "المصادر": "وتصرفها أنها تقع في موضع الجر والرفع، وتدخلها الألف واللام"[39]. ويقول عن لفظتي "جميع" و "عامة": "اسمان متصرفان، تقول: كيف عامتكم، وهؤلاء قوم جميع"[40] وعن "ليس": لأنها وضعت موضعاً واحداً، ومن ثم لم تصرف تصرف الفعل الآخر"[41].

أما المصطلح "صرف" فاستخدامه مطرد عند سيبويه للدلالة على ظاهرة "التنوين" التى تلحق أكثرية الأسماء المتمكنة، والتى أطلق عليها فى أحد المواضع مصطلح "الانصراف"[42]. يقول سيبويه مثلاً: "... أفكل وأكلب ينصرفان في النكرة"[43] و "أكثر الكلام ينصرف فى النكرة"[44] و "لم يصرفوا ما جاء من الجميع ما جاء على مثال ليس يكون للواحد"[45]. وجميع ما لا ينصرف إذا أدخلت عليه الألف وللام أو أضيف انجر لأنها أسماء أدخل عليها ما يدخل على المنصرف، ودخل فيها الجر كما يدخل فى المنصرف، ولا يكون ذلك في الأفعال، وأمنوا التنوين. فجميع ما يترك صرفه مضارع به الفعل"[46].

ولقد ورد مصطلح آخر عند سيبويه هو مصطلح "التصريف" حيث يجئ أحد عناوين الأبواب على النحو التالى:

"هذا باب ما بنت العرب من الأسماء والصفات والأفعال غير المعتلة والمعتلة، وما قيس من المعتل الذى لا يتكلمون به، ولم يجئ فى كلامهم إلا نظيره من غير بابه، وهو الذى يسميه النحويون التصريف والفعل"[47].

وربما كان المقصود من مصطلح "التصريف" هنا ما يتضمنه السؤال:

كيف تبنى من كذا على قياس كذا؟. ومثال ذلك مما يرويه سيبويه: " وسألته: كيف ينبغي له أن يقول أفعلت في القياس من اليوم على من قال أطولت وأجودت؟ فقال: أيمت"[48] فكأن "التصريف" يعنى قياس صيغ غير مستعملة في الكلام على صيغ مستعملة ولعل وجود هذا المفهوم، وإجراءه لدى النحويين السابقين على سيبويه يؤكدان أن الأقيسة الصرفية قد قطعت شوطاً كبيراً حتى وصلت إلى هذه المرحلة التي أصبحت فيها مجالا للاختبار النظرى.

وعلى الرغم من شغف فرستيغ لالتقاط أى وجه للشبه بين المفاهيم النحوية العربية والمفاهيم اليونانية، وعلى الرغم من أنه يتحدث في هذه الفصول الأولى عن نشأة النحو العربي وتأثرها بالاتصال المباشر بالنحو اليوناني، فإنه - أولاً - لم يشر إلى وجود مصطلح "تصريف" عند سيبويه، وثانياً لم يشر إلى وجود أى مفهوم - فى النحو اليونانى - مماثل لهذا المفهوم الذى ذكرناه للمصطلح. وإذا أدركنا أهمية المغزى الذى يحمله وجود المماثلة في هذه النقطة، ونظراً لأنها مسألة تقع خارج مجرد عملية الوصف اللغوى، وأنها - كما ذكرت - نوع من الاختبار النظرى لاطراد الأقيسة؛ فإن صمت مصادر فرستيغ عن إعطاء مماثل لا يفضى - بأى حال - إلى دعم فرضية: العقل اليوناني الأرقى"[49] الذى كان على العقل العربى أن يخضع لتأثيره.

ويبدو أن مصطلح "التصريف" - وليس مصطلح - "الصرف" - كان هو المصطلح المستخدم فى دراسة بنية الكلمة في المرحلة الأولى من النحو العربي. ولعل مما يؤكد ذلك أن المؤلفات الصرفية الأولى كانت تأخذ فى عناوينها مصطلح "التصريف"[50]. أما إطلاق "الصرف" علماً قسيماً للنحو فإن استقراء الدكتور عبد الخالق عضيمة لأسماء المؤلفات الصرفية يكشف عن أن

أول كتاب ورد فى عنوانه مصطلح "الصرف" هو كتاب الميدانى (ت518 هـ): "نزهة الطرف فى علم الصرف"[51]. وعلى الرغم من أن ابن جنى (ت 392 هـ) كان قبل ذلك قد وسم كتاب المازنى: "التصريف" بأنه "من أنفس كتب الصرف"[52] فإن ذلك – أيضاً – لا ينفى تأخر استخدام مصطلح "الصرف" بمعنى العلم الذى يدرس ما يتعلق ببنية الكلمة فى مقابل "النحو" الذى يدرس التراكيب.

هذا – فى الإجمال – ما تكشف عنه مصطلحات "التصرف"، و"الصرف" و "التصريف" فى المرحلة الأولى من النحو العربى. فأعم هذه المصطلحات هو "التصرف" الذى يدل على قابلية الكلمة للتغير فى البنية أو فى الإعراب. ثم يأتى "التصريف" ليدل على دراسة تغير بنية الكلمة واستنباط أقيسة هذا التغير. أما "الصرف" فيدل على قبول الأسماء للتنوين.

والسؤال إذن: كيف يمكن القول بأن مصطلح صرف" مأخوذ عن مصطلح Klisis اليونانى الذى يعنى عند نحاة الإسكندرية كل تغير صرفيمى يطرأ على "الاسم" أو "الفعل"، وعند نحاة برجاموم: كل تغير قياسى أو غير قياسى يطرأ على "الكلمة"؟. ثم: ما صلة التحديد المتأخر لمصطلح "صرف" – وهو التحديد الذى اعتمد عليه فرستيغ[53] فى المطابقة بين Klisis و"صرف" – بمفهوم الصرف فى المرحلة الأولى؟. ثم: ما علاقة المرحلة الأولى من النحو العربى بما نجده فى "الدوائر الفلسفية"[54] – على حد تعبير فرستيغ – حيث يرد مصطلح "تصريف" تارة ترجمة لمصطلح أرسطو – ptosis كما هو الأمر عند متى بن يونس والحسن بن سوار – وتارة أخرى ترجمة لمصطلح klisis الذى استخدمه شراح أرسطو ونحاة الإسكندرية – كما هو الأمر عند الفارابى؟.

وإذا كان هذا الذى وقفنا عنده تفضى محصلته إلي استبعاد فكرة "الأخذ والتطويع" للعناصر النحوية اليونانية، فإن استبعاد الفكرة ذاتها فيما يتعلق بالعناصر المنهجية الطبية اليونانية هو من باب الأولى.

إن افتراض فرستيغ القائل بتأثير أصول النحو العربى بأصول الطب التجريبى اليونانى افتراض يوغل فى الافتئات على حقائق نشأة الأنساق العلمية. فمهما يكن من أمر وجود ترجمات مبكرة للكتب الطبية فإن قيام نظام نحوى من الصعب تصوره مستمداً من علم آخر ذى طبيعة مفارقة تماماً لطبيعة التقعيد اللغوى، وبخاصة عندما يكون هذا العلم "أجنبياً"، وعندما يكون الهدف منه - أساساً - الوفاء بأغراض عملية مباشرة كالعلاج والوقاية، وليس تقديم "نظريات" يمكن تعميمها بوصفها "فلسفة للعلم" أو "فلسفة للمنهج".

ولعل مما له دلالة فى هذا السياق أن بعضا ممن يذكر قيامهم بترجمة الكتب الطبية - كيوحنا بن البطريق مثلاً - لم يكن يحسن العربية[55] ، وأن فى الكثير من أعمال الترجمة التى أنجزت حتى فى عنفوان مرحلة نقل التراث اليونانى (أواخر القرن الثالث وخلال القرن الرابع الهجريين) جملة من الأساليب وظواهر التركيب التى لا تتسق والنظرية النحوية العربية[56]، والتى كان بعض المشتغلين بمعرفة التراث اليونانى أنفسهم يحسون أن فيها استغلاقاً على غيرهم[57]. فإذا كان الأمر على هذا النحو وقد وصلت الترجمة إلى ذورتها، فكيف يمكن أن يكون الأمر فى بدايتها الأولية، وبدايتها الطبية بخاصة؟.

ومرة أخرى نتساءل: أليس تطويع المعلومات الطبية، ثم استخلاص مبادئها المنهجية، ثم تطبيقها على دراسة اللغة، دليلاً واضحاً على وجود

قدرة عقلية فذة؟! وإذا كان الأمر كذلك أفليس وجود هذه القدرة مبرراً كافياً لأن يستطيع النحاة الأوائل إنشاء أصولهم دونما حاجة إلى الاستعانة بأصول علم ذى طبيعة مغايرة؟

رابعاً- طرق الاستدلال على الفرضية

لعل الملاحظة الأولى التى يمكن رصدها فى طرق استدلال فرستيغ لإثبات فرضية تأثير النحو اليونانى فى نشأة النحو العربى أن هذا الاستدلال لم يأخذ السبيل المنهجى الصحيح الذى يراعى الاعتبارات التاريخية عند المقارنة بين النصوص والمفاهيم النحوية.

لقد قسم فرستيغ وجود العناصر اليونانية فى التفكير اللغوى عند العرب إلى مرحلتين: مرحلة البداية التى تشمل الفترة التاريخية الممتدة من نشأة النحو، ثم ظهور كتاب سيبويه، إلى ما قبل المازنى (ت 249 هـ) تقريباً[58]. أما المرحلة الثانية فهى التى تبدأ بعد ذلك. وقد شهدت هذه المرحلة تأثير المنطق الأرسطى، إلى جانب المؤلفات الفلسفية الأخرى.

وفى هذا السياق يلاحظ أن فرستيغ يستدل على تأثير النحو اليونانى فى المرحلة الأولى من خلال الاعتماد على مصادر النحو العربى المتأخرة، كالإيضاح للزجاجى، والمفصل للزمخشرى، والإنصاف للأنبارى، وحتى المزهر للسيوطى. بل إنه إن لم يجد فى هذه المؤلفات النحوية ما يستدل به على حدوث التأثير فى المرحلة الأولى يلجأ إلى المصادر المنطقية والفلسفية والكلامية العربية المتأخرة أيضاً. وذلك يبدو واضحاً عندما يعتمد على ما يورده الفارابى وابن سينا، والقاضى عبد الجبار والغزالى... إلخ.

ولقد كان المتوقع منهجياً أن يكون كتاب سيبويه هو محور التحليل والمقارنة للاستدلال على حدوث التأثير فى المرحلة الأولى.

ولكن الملاحظ أن فرستيغ لم يقم بتلك المهمة التى تبدى الإخلال بها فى صورته القصوى عندما نجده يحيل فى معلومات وردت فى "الكتاب" إلى مصادر متأخرة.

ومن ذلك – مثلاً – أنه يحيل بخصوص مصطلح "الزيادة" إلى ابن جنى[59] ، وهو مصطلح يرد عند سيبويه فى مواضع كثيرة[60].

ويشير فرستيغ إلى تأكيد فابل أن مقولة "كثرة الاستعمال" ليست مبدأ بصرياً، وأن البصريين رفضوا قبوله. ولكن فرستيغ يلاحظ وجود هذه المقولة عند البصريين من خلال رجوعه إلى ابن جنى والأنبارى[61] . ولقد كان من الأولى الرجوع إلى سيبويه؛ لأن الحديث منصب – هنا – على مرحلة بداية النحو العربى. وهذه المقولة ترد فى أكثر من موضع من كتاب سيبويه[62]، وذلك مثل قوله: "العرب مما يغيرون الأكثر فى كلامهم عن حال نظائره" و "ما حذف فى كلامهم لكثرة استعمالهم كثير"[63].

ويحيل فرستيغ بخصوص مصطلح "حشو" إلى المفصل للزمخشرى[64]. والمصطلح وارد عند سيبويه[65] . ولقد أدى عدم الرجوع إلى سيبويه فى هذه النقطة إلى إساءة فرستيغ فهم دلالة المصطلح. فهو يرى أن المصطلح يطلق على "الكلمات الزائدة، ومن ثم فهو يعنى ما يعنيه المصطلح اليونانى stobai[66]. والحقيقة أن مصطلح "حشو" فى استخدام سيبويه أطلق تارة على "صلة الموصول": "... وكذلك من وما إنما يذكران لحشوهما ولوصفهما... وليس لهما بغير حشو ولا وصف معنى"[67].

ثم أطلق سيبويه مصطلح "حشو" – تارة أخرى – على ما يفصل بين لا النافية للجنس واسمها : " واعلم أنك إذا فصلت بين لا وبين الاسم بحشو لم يحسن إلا أن تعيد لا الثانية ... فمما فصل بينه وبين لا بحشو قوله جل ثناؤه (لا فيها غول ولاهم عنها ينزفون) [68].

ومن الواضح أن مصطلح "حشو" فى كلتا الحالتين لا يعنى "الكلمة الزائدة" كما ذهب فرستيغ. ولو أن فرستيغ أراد المصطلح الدال على "الكلمة الزائدة" عند سيبويه لوجده متمثلاً فى مصطلح "لغو". وهو مصطلح استخدمه سيبويه في مواضع عديدة[69]، منها – مثلاً – حديثه عن "ما" فى الآية "فبما نقضهم ميثاقهم": "وهى لغو لأنها لم تحدث إذ جاءت شيئاً لم يكن قبل أن تجئ من العمل"[70]. ولا أدرى فى هذه الحالة ما إذا كان بإمكان فرستيغ أن يطابق بين مصطلح "لغو" ومصطلح stobai اليونانى؟!.

كذلك يعود فرستيغ إلى ابن فارس ليأخذ عنه تعريف سيبويه للاسم بأنه "المحدث عنه"[71]. وهذا التعريف وارد عند سيبويه: " فالأسماء المحدث عنها، والأمثلة (يقصد : الأفعال) دليلة على ما مضى، وما لم يمض من المحدث به عن الأسماء"[72].

إن هذه الأمثلة يمكن أن تدفع إلى الظن بأن فرستيغ لم يقم بقراءة متأنية دقيقة لأهم كتاب فى تاريخ النحو العربى عامة، وفى تاريخ المرحلة التى يتوجه إليها فرستيغ بفرضيته حول التأثير النحوى اليونانى خاصة.

ولعل النموذج الصارخ الذى يؤكد مثل هذا الظن هو ذلك التفسير الذى يقدمه فرستيغ لعبارة سيبويه فى باب "مجارى أواخر الكلم من

العربية" حيث يقول سيبويه: " وهي تجرى على ثمانية مجار: على النصب والجر والرفع والجزم، والفتح والضم والكسر والوقف. وهذه المجارى الثمانية يجمعهن في اللفظ أربعة أضرب: فالنصب والفتح في اللفظ ضرب واحد، والجر والكسر فيه ضرب واحد، كذلك الرفع والضم، والجزم والوقف"[73]. فـ "فرستيغ" يفسر هذا النص بقوله : " ووفقا لما يذكره سيبويه فإن للكلمة ثمانية مجار، أى أنها يمكن أن تأخذ ثماني حالات إعرابية مختلفة. وهذه الحالات الثماني تشكل أربعة أزواج هي: الألف والفتحة، والواو والضمة، والياء والكسرة، ويتكون الزوج الرابع عن طريق النهاية الصفرية للأسماء والأفعال"[74].

ويلاحظ هنا أن فرستيغ قد أخطأ في أمرين:

أولهما: أنه فسر تعبير سيبويه "ثمانية مجار" بأنه يعنى "ثماني حالات إعرابية". ولا توجد في العربية كلمة تأخذ ثماني حالات إعرابية مختلفة. وإنما يقصد سيبويه أن الصورة النطقية لنهايات الكلمات المعربة لها أربعة اشكال هي: النصب والجر والرفع والجزم، وأن نهايات الكلمات المبنية لها أربعة أشكال هي الفتح والكسر والضم والوقف. وهذه الأربعة الأخيرة ليست "حالات إعرابية".

وثانيهما: أن فرستيغ فهم "النصب" على أنه يعنى "الألف"، و"الرفع" على أنه يعنى "الواو"، والجر على أنه يعنى "الياء". ومن الواضح أن ذلك بعيد تماماً عن نص سيبويه.

ولعل النتيجة التى ترتبت على ذلك أن حدث تداخل بين المرحلتين: مرحلة النشأة والمرحلة اللاحقة. فأصبحت المرحلة الثانية

والمصادر المتأخرة التى شهدت - بالفعل - استعانة واضحة بكل الأطر المعرفية التى أتيح للثقافة العربية الإفادة منها - أقول: أصبح ذلك كله دليلاً على حدوث التأثر فى المرحلة الأولى.

وربما كانت تلك النتيجة فى غير ما حاجة إلى الاستشهاد على صدقها. ففى الفصول الثلاثة التى ترد بعد الفصل الأول سيجد القارئ أن نسبة ذكر كتاب سيبويه إلى كتب النحاة واللغويين المتأخرين، الفلاسفة والمناطقة وعلماء الكلام ممن ينتمون إلى القرن الرابع وما بعده نسبة بالغة الضآلة. ويتأكد ذلك من أن الفصل الذى عقده فرستيغ حول "أصول النحو" قد خلا تماماً من النظر إلى كيفية تجسد هذه الأصول فى كتاب سيبويه. كذلك لم يرد فى هذا الفصل ذكر "الكتاب" أصلاً إلا فى إشارة عابرة حول استخدام مصطلح "السنة". وعلى الرغم من أن سيبويه لم يستخدم هذا المصطلح استخداماً نحويا، وإنما تحدث فقط عن أن القراءة القرآنية "لا تخالف لأن القراءة السنة"[75]، إلا أن فرستيغ يسوق مناقشة متأخرة[76] جرت حول "أصول الطب" واستخدم فيها مصطلح "السنة"، ومن ثم يشير إلى أن سيبويه استخدم هذا المصطلح أيضاً.

وهذه الإشارة توهم أن استخدام سيبويه له علاقة بالأصول الطبية!.

أما الملاحظة الثانية فيما يتعلق باستدلالات فرستيغ فهى تطويع ما يأخذه من اقتباسات لكى يخدم فكرة "التأثير". ودليل ذلك أننا نجده - فى بعض الحالات - يقتطع جزءاً من النص الذى يحيل إليه ويدع جزءاً آخر لا يسنده فى استنتاجه.

يرى فرستيغ أن لثعلب (ت291 هـ) نظرية مؤداها أن الألف والواو والياء "أبدال الحركات". ومعنى ذلك عند فرستيغ أن "ثعلب" يفهم "الواو" -

مثلاً – على أنها (ضمة + ضمة). ثم يجمع فرستيغ بين نظرية ثعلب هذه ورأى المازنى (ت 249 هـ) فى إعراب ما سمى بـ "الأسماء الستة". ومؤدى هذا الرأى أن هذه الأسماء (أبو – أبا – أبى ... إلخ) مأخوذة من (أبٌ – أباً – أبٍ ... إلخ). عن طريق الإشباع الذى تم للحركات: الضمة والفتحة والكسرة. ويستخلص فرستيغ من هذين الرأيين أن ذلك يشكل مفهوماً يبعد عن المفهوم العربى السائد: فبدلاً من القول بأن الحركة الطويلة هى (حركة + حرف) فإن هذا المفهوم يذهب إلى أن الحركة الطويلة هى (حركة + حركة)، أو هى حركة قصيرة مشبعة. أى "أنه فى حالة الأسماء الخمسة فإن الواو أتت من (ضمة + ضمة) كما قال ثعلب"[77].

ثم يعمد فرستيغ إلى القول بأن هذه النظرية المعزولة عن المفهوم العربى السائد – على حد تعبيره – مستمدة من مصادر يونانية. ويؤكد ذلك بنص من الخوارزمى (ت 387 هـ) يشير فيه بوضوح إلى أن الرفع "عند أصحاب المنطق من اليونانيين" واو ناقصة، والواو المدودة اللينة ضمة مشبعة... إلخ.

وعندما نعود إلى المصادر التى اعتمد عليها فرستيغ نجد أن هذا الاستدلال يكشف عن الملاحظتين التاليتين:

1- إن مصطلح "أبدال الحركات" فى النص الذى ذكره الزجاجى[78] ليس منسوباً إلى ثعلب. فالزجاجي يقول : " وقال بعض البصريين: الحروف إبدال من الحركات". أما رأى ثعلب فهو "وقال ثعلب: الألف فى الزيدان بدل من ضمتين، كأنه قال: زيد وزيد، ثم جمع بينهما فقال: زيدان، فالألف بدل من ضمتين، والواو فى الزيدون بدل من ثلاث ضمات، وكذلك سائر هذه الحروف على هذا القياس"[79].

ومن الواضح أن نص ثعلب لا يؤسس لمفهوم "الحركة الطويلة". وإلا فكيف تكون "الألف" في المثنى حركة طويلة من الضمة؟. ولذلك فإن فرستيغ يسقط رأى ثعلب فى المثنى، ويأخذ رأيه في الجمع(زيد - زيدون) ويسقط منه - أيضاً - فكرة الضمات الثلاث!.

ولقد اعترض الزجاجي على رأى ثعلب بناء على انتفاء العلاقة الصوتية بين "الألف" و "الضمة"، وبناء على أن فكرة "الضمات الثلاث" تحمل فى طياتها إمكانية القول بمائة ضمة إذا ما كان الجمع يدل على مائة زيد[80].

ويبدو لى أن رأى ثعلب منصب هنا على الدور الوظيفى الذى تؤديه "الألف" فى المثنى و "الواو" فى الجمع من جهة مماثلة للدور الوظيفى الذى تؤديه ضمتان فى اسمين مشتركين بالعطف، والدور الوظيفى الذى تؤديه ثلاث ضمات أو أكثر فى أسماء مشتركة بالعطف. فالألف فى المثنى "علامة" سدت مسد "علامتين"، والواو فى جمع المذكر السالم "علامة" سدت مسد ثلاث علامات. وربما يتأكد ذلك من قول ثعلب "وكذلك سائر هذه الحروف على هذا القياس".

ففضلاً عن أن "ثعلب" - هنا - يقر بوضوح أن هذه "حروف" وليست حركات طويلة أو مشبعة كما يستنتج فرستيغ، فإن "الياء" فى المثنى والجمع تسد - وظيفياً - مسد فتحتين أو كسرتين، وإلا فإن إشباع الفتحة لا يؤدى إلى "ياء" المثنى أو "ياء" جمع المذكر السالم.

2- النص الذى اعتمد عليه فرستيغ فى استخلاص رأى المازنى لا يؤدى إلى الاستنتاج الذى بناه عليه. فالمازنى يقول إن الباء فى كلمة (أب) هو حرف الإعراب، وإنما الواو والألف والياء نشأت عن إشباع الحركات.

ولعل المؤدى الواضح من كلام المازني هنا أن الحركات التي ترد على حرف الإعراب إذا أشبعت نتج عنها هذه الحروف: الواو والألف والياء. فنصه لم ينف كونها حروفاً. ويؤكد ذلك شرح الأنباري لهذا الرأي بقوله: " وأما من ذهب إلى أن الباء حرف الإعراب... فقال: لأن الباء تختلف عليها الحركات ... وأن هذه الحركات ... حركات إعراب، وإنما أشبعت فنشأت عنها هذه الحروف"(81). كذلك يتأكد القول بأن المازني لم ينف كونها حروفاً من خلال وجود مفهوم "الإشباع" عند غيره، ولم ينف أحد من هؤلاء – على حد علمي – كونها حروفاً. فابن جني – مثلاً – يقول في باب "مطل الحركات": " وإذا فعلت العرب ذلك أنشأت عن الحركة الحرف من جنسها، فتنشئ بعد الفتحة الألف، وبعد الكسرة الياء، وبعد الضمة الواو. فالألف المنشأة عن إشباع الفتحة..." (82).

وفي الحقيقة فإن العلاقة بين الحركات الثلاث والواو والألف والياء كانت واضحة في أذهان النحاة منذ الخليل وسيبويه على الأقل. وإذا كان مفهوم "المد" – وهو شائع في وصف الحروف الثلاثة عند سيبويه – لا يختلف في دلالته عن مصطلح "الإشباع"؛ فإن تعبيري ابن جني الشهيرين: "الحركات أبعاض الحروف"(83)، " ومطل الحركات"(84) مأخوذان من عبارات ترد عند سيبويه. ومن ذلك – مثلاً – قوله عن "الألف" :"ليس في الكلام حرف إلا وبعضها فيه أو بعض الياء والواو"(85). وكذلك قوله: " فأما الأحرف الثلاثة فإنهن يكثرن في كل موضع، ولا يخلو منهن حرف أو من بعضهن"(86).

ويصف سيبويه حرف اللين والمد بأنه "حرف ممطول"[87]. ويتحدث عن مشابهة الواو والياء للألف "في المد والمطل"[88]. وأخيراً يشيع عنده القول: " وإنما الحركات من الألف والياء والواو"[89].

ومن ثم فإن المفهوم السائد عند النحاة العرب هو أن هذه الحروف الثلاثة[90] إنما هي "حروف" تنتج عن "مد" الحركات، أو "مطلها"، أو "إشباعها". ورأى المازني – في تصوري – لم يخرج عن هذا المفهوم السائد. وإنما يعود تميز رأيه إلى أنه أراد أن يطبق فكرة "الإشباع" على "الأسماء الستة" ليقول بـ "الحركات" على ما قبل هذه "الحروف". أما رأى ثعلب فلم يكن متعلقاً بالصلة الصوتية بين الحركات الثلاث وهذه الحروف الثلاث، وإنما بالعلاقة الوظيفية كما ذكرت من قبل. ومن الواضح أن رأى ثعلب هذا يتسق ورأى الكوفيين الذى يسوقه الأنبارى فى إعراب الأسماء الستة وإعراب المثنى والجمع. فقد ذهب الكوفيون إلى أن الحروف الثلاثة فى هذه الأنواع الثلاثة هى "بمنزلة الفتحة والضمة والكسرة فى أنها إعراب"[91]، واستدلوا على ذلك بأنها "تتغير كتغير الحركات"[92].

ولعل من ضمن تحليلات فرستيغ التى تعتمد على هذه الطريقة الاستدلالية التى تجتزئ من النصوص ما يخدم فكرة التأثير ذلك التوجيه الذى يوجه به حديث النحاة العرب عن إفادة "الصفة" – فى بعض التراكيب – للمدح أو الذم. يقول فرستيغ "من الصعب أن نعد تعريف كثير من النحاة العرب للصفات بأنها كلمات تستخدم فى الدلالة على المدح أو الذم مجرد صدفة"[93]. والصدفة التى يرفضها فرستيغ هنا هى أن النحاة اليونان عرفوا الصفات بقولهم: "هى الكلمات التى تستخدم بالاشتراك ما بين الأسماء

العامة، أو أسماء الأعلام، والتى تدل على المدح أو الذم"[94].

ومن الواضح أن فرستيغ يوهم بحديثه هذا أن النحاة العرب يجعلون الدلالة على المدح أو الذم هـى الوظيفـة الدلاليـة الأساسية للصفـة. وفـى ذلـك إغفال للدور الدلالى الأساسى الذى أسنده النحاة العرب إلى الصفة. ولعـل ذلـك ما يتضح – بجـلاء – مـن شـرح سيبويه للتـركيب التـالى: أنـت الرجـل كـل الرجل. يقول سيبويه: " ولم ترد أن تجعـل كـل الرجـل شيئاً تعـرف بـه مـا قبله، وتبنيه للمخاطب كقولك: هذا زيد فإذا خفت أن يكون لم يعـرف قلـت: الطويل، ولكنك بنيت هذا الكلام على شئ قد أثبت معرفته، ثم أخـبرت أنـه مستكمل للخصال"[95]. ووفقاً لذلك فإن الوظيفة الدلالية الأساسية للصفـة هـى "التعريف" و "التبيين".

وهذا ما يرد – بوضـوح – فـى نـص ابـن فـارس الـذى اعتمـد عليـه فرستيغ. يقول ابن فارس: "والنعت يجرى مجريين: أحدهما تخليص اسم من اسم، كقولنا: زيد العطار، وزيد التميمى، خلصناه بنعته من الذى شاركه فى اسمه، والآخر على معنى المدح والذم نحو: العاقل والجاهل..." [96].

أما نص ابن جنى الذى اعتمد عليه فرستيغ أيضاً فـهو لا صلـة لـه بتحديد الدور الدلالى الأساسى الذى تقوم به الصفة، وإنما ينصب حديث ابـن جنى فى هذا الموضع على أن سياق الموقف الكلامى قد يغنى عـن ذكـر الصفـة، فيفهم من هذا السياق المدح أو الـذم[97]. أمـا تحديـد ابـن جنـى للـدور الـدلالى للصفة فإنه يرد فى موضع آخر حيث يقول: "وذلك أن الصفة فـى الكـلام علـى ضربين: إما للتخليص والتخصيص، وإما للمدح والثناء"[98]. وهذا القول يكاد يتكرر عند الزمخشرى حيث يعرف "الصفة" بقوله: " هى الاسـم الـدال علـى

عند الزمخشرى حيث يعرف "الصفة" بقوله: " هى الاسم الدال على بعض أحوال الذات... والذى تساق له الصفة هو التفرقة بين المشتركين فى الاسم ... وقد تجئ مسوقة لمجرد الثناء والتعظيم... أو لما يضاد ذلك من الذم والتحقير"[99].

وإذا انتقلنا إلى وجه آخر من استدلالات فرستيغ فإننا نجده يقوم – أحياناً – بتطويع النص إلى غير وجهته، ثم يجرى – بناء على هذا التطويع – عملية المقارنة والمطابقة بين المفهوم النحوى العربى والمفهوم النحوى اليونانى. من ذلك أنه يعتمد على ابن جنى فى تحديد مصطلح "العدل"، ويستنتج أن هذا المصطلح يعنى "الاشتقاق القياسى لصيغة من صيغة أخرى"[100]، وأن "كلمة (عدل) بمعنى (الاشتقاق قياسياً من ...) تمثل كلمة PARAGOGEIN لدى نحاة مدرسة الإسكندرية اليونان"[101].

ويؤكد الرجوع إلى نص ابن جنى أنه يشير – بوضوح – إلى "سماعية" الصيغ المعدولة التى ذكرها. فالعرب "عدلوا فعلاً عن فاعل فى أحرف محفوظة، وهى ثعل وزحل.. ولم يعدلوا فى نحو مالك وحاتم وخالد وغير ذلك.. ولسنا نعرف سبباً أوجب هذا العدل فى هذه الأسماء"[102].

أما الملاحظة الثالثة فيما يتعلق باستدلالات فرستيغ فهى أننا نجد نوعاً من التناقض فى الأحكام. فعلى سبيل المثال يذكر فرستيغ أن تطبيق النحو العربى لنظرية "الميزان الطبيعى" على اللغة يعد "من أكثر السمات أصالة بشكل هائل"[103] وهو يشرح هذه النظرية بأنها تقوم على أن اللغة بناء منسجم، لكل عنصر من عناصره مكانه الصحيح. ولا يفقد أى عنصر من هذه العناصر مكانه بدون أن يؤثر ذلك فى بقية النسق، أو بدون أن يعوض عنه. ثم يقول فرستيغ ما نصه إن "هذه النظرية لم تثرها أى نظرية يونانية"[104]. وهنا

نصل إلى مكمن التناقض. فعلى الرغم من أن كتاب سيبويه – وهو ركيزة النحو العربى – يكشف بوضوح عن وجود هذا المفهوم؛ فإن فرستيغ ينفى – فى موضع آخر – أن يكون هذا "الاتساق"، والتوازن اللذان نجدهما فى الكتاب قد قاما بدون أى تأثير أجنبى"[105]. والسؤال إذن كيف تكون هناك "نظرية أصيلة" وفى الوقت نفسه تستمد اتساقها وتوازنها من مؤثرات أجنبية؛ خاصة وأن هذه المؤثرات تبدت فى صورة "عناصر" من هنا وهناك؟.

وإذا كان أحد الوجوه الواضحة التى تجلت من خلالها نظرية الميزان الطبيعى هو ما أخذ به سيبويه من مقولات الأصل، والفرع، والحذف، والتعويض، والزيادة، والنقص... الخ.؛ أى أخذه بمبدأ أن لكل عنصر مكانه الصحيح، وأن أى فقد لهذا المكان إما أن يكون لوجه من الضرورة، وإما أن يحدث تعويض عنه – فكيف يتسق ذلك وقول فرستيغ إن مقولات "الحذف" و"الزيادة" و "القلب" و"الإبدال" إنما هى مأخوذة عن النظريات الطبيعية التى طبقها الرواقيون على اللغة؟.

كذلك فإن من وجوه التناقض أن نجد فرستيغ يقرر – بوضوح – أن "الأثر الوحيد لنظرية المشابهة فى النحو اليونانى هو ما نجده عند أبوللينوس ديسكيلوس الذى أشار إلى أن بعض الصفات ينقصها الإعراب لأنها شابهت الظروف"[106]. ويزيد فرستيغ هذا التقرير تأكيداً في موضع آخر حين يقول: "إن النظرية العربية القائلة بأن الأسماء فقدت بعض حالاتها الإعرابية لمشابهتها الأفعال والحروف نظرية غير معروفة فى النحو اليونانى"[107].

وعلى الرغم من ذلك فإننا نجد فرستيغ يقول فى موضع آخر: "إن هذه المقارنة بين الصيغ الفعلية والحالات الاسمية (فى النحو العربى) ليست

مقارنة أصيلة كما يبدو للوهلة الأولى؛ إذ إن المقارنة نفسها وجدت فى التراث اليونانى النحوى.." ثم يضيف" وفيما يتعلق بالتكافؤ فى الوظيفة بين "المضارع" و "اسم الفاعل" يمكن أن نشير إلى المبدأ اليونانى الذى يقرر أن صيغة LOUI "يمشى" تعادل ESTI IOUON "ماش" وذلك شائع فى المنطق"[108].

وهنا يبدو التناقض واضحا بين القول بأصالة نظرية المشابهة فى النحو العربى تارة، والقول بوجودها فى النحو اليونانى تارة أخرى، ثم الاجتزاء بجانب واحد من جوانب المضارعة بين "اسم الفاعل" و "الفعل المضارع" فى النحو العربى - وهو جانب التكافؤ فى الوظيفة[109] - وإرجاعه إلى المنطق تارة ثالثة. ولعل هذه النقطة الأخيرة تكشف - بدورها - عن تناقض آخر، وهو أنها تتعارض مع فرضية فرستيغ القائلة بأن مصدر التأثير فى المرحلة الأولى هو النحو وليس المنطق.

ويبدو لى أن تسليم فرستيغ بأصالة نظرية المشابهة كان من الممكن أن يجنبه هذا التكلف الواضح الذى بنى به الفصل الخاص بـ "أصول النحو" وعلاقتها بالأصول الطبية. فإذا كان "القياس" هو من أهم هذه الأصول النحوية فإن علاقة القياس بنظرية المشابهة علاقة وثيقة. فهو - كما يقول فرستيغ نفسه - يقوم على مبدأ "التشابه الدقيق" حيث إن "كل قضية لا يمكن إثباتها إلا عن طريق قضية مماثلة سابقة"[110] وإذا كان ما سمى بـ "قياس الشبه" - فى مقابل قياس العلة - يقوم على "المقارنة بين شيئين متشابهين فى جانب أو أكثر"[111] فما الفارق الجوهرى بين هذا النوع من القياس ونظرية المشابهة؟

وتأتى بعد ذلك الملاحظة الرابعة، وهى خاصة بما يبنيه فرستيغ على فكرته فى التفريق بين مرحلتين من تاريخ النحو العربى: مرحلة

الخليل وسيبويه من ناحية، ومرحلة اللغويين العرب اللاحقين من ناحية أخرى. فـ " فرستيغ" يرى أن ثمة "اختلافاً أساسياً"[112] بين هاتين المرحلتين. وهو يرجع هذا الاختلاف إلى طبيعة المصدر اليوناني الذى حدث منه التأثير: فعمل الخليل وسيبويه تأثر بالنحو اليونانى، وأعمال اللغويين اللاحقين تأثرت بالمنطق اليونانى.

والسؤال الذى ينهض هنا هو: ما وجه هذا "الاختلاف الأساسى"؟ هل هو اختلاف فى المنهج؟ أو أنه اختلاف فى مادة العلم نفسه؟ أو أنه اختلاف فى طريقة العرض والاستدلال، وتحديد المصطلحات، وتعليل الأحكام؟

ولعل تاريخ الفكر النحوى العربى يظهر أن مسألة الاختلاف فى "المنهج"، أو فى مادة "العلم"، أعنى المستوى اللغوى الذى يدرسه، ليس ثمة أدلة تدعمها. بل إن القول بأن هناك مدرستين فى النحو العربى: البصرة والكوفة، لا ينهض على أساس اختلاف حاسم فى المنهج والمادة، وإنما كان الفارق بينهما هو الخلاف فى "مسائل"؛ أى فى قضايا جزئية، أو "فرعية" كما يقال. وفرستيغ نفسه يذهب إلى ذلك بوضوح قاطع فى الفصل الخامس من كتابه هذا[113].

ولقد دلل الدكتور إبراهيم السامرائى على هذه المسألة بعدد وافر من الأدلة فى كتابه "المدارس النحوية: أسطورة وواقع"[114].

وإذا ذهب الباحث إلى خارج الأعمال النحوية واللغوية الخالصة فإنه يجد فرستيغ نفسه يصف جهود ما يسميه بـ "المدرسة الفلسفية التى كان لها اهتمام باللغة والنحو" بأنها "لم تفعل شيئاً أكثر من تطوير اللغويات بعد إدخال المنطق"[115]. وأعتقد أن هناك فارقاً واضحاً بين مفهومى "الاختلاف الأساسى" و "التطوير".

ولنأخذ المثال الذى يسوقه فرستيغ دليلاً على هذا "الاختلاف الأساسي". والمثال هو تعريف "الفعل" عند سيبويه وعند الزجاجي.

فـ "فرستيغ" يرى أن هناك "اختلافاً جوهرياً" بين التعريفين[116].

وأتصور أن هذا الاختلاف لا يعدو جانب الصياغة. فالمسألتان الجوهريتان في تعريف الفعل عند سيبويه هما أن الفعل مشتق من الحدث (= المصدر)، وأن الفعل يدل على الزمن. وهاتان المسألتان لا يعدوهما تعريف الزجاجي: "الفعل على أوضاع النحويين: ما دل على حدث ، وزمان ماض أو مستقبل"[117].

وتنبع محاولة المؤلف تلك من أنه يريد أن ينفي عن عمل سيبويه أى "اهتمام نظرى"، وأن حديثه - أى سيبويه - عن الأفعال مثلاً - "لا يعدو مجرد وصف لشيء يحدث فى الكلام"[118]. وأعتقد أن فى ذلك افتئاتا على حقيقة النسق العلمى الذى قام عليه "الكتاب". وإذا لم تكن بنية هذا النسق متضمنة الإعلان عن "فلسفة منهجية" أو "مبادئ نظرية" فإن ذلك لا يعنى انتفاء وجود مثل هذه الفلسفة أو المبادئ. ولعل المثال الواضح الذى يشهد على انطلاق سيبويه من مثل تلك المبادئ هو فكرة "العامل" التى استطاع من خلالها أن يقدم تحليلاته لظواهر التركيب العربي.

وبعد...

فإن كل ما سبق، ربما يكشف عن مسألة لها مغزاها فى قراءة فرستيغ للتراث العربى عموماً، والتراث اللغوى خصوصاً. وتكمن هذه المسألة فى أن فرستيغ ما يزال يدور فى ذلك الفلك القديم: فلك مركزية التاريخ الثقافى العربى، وهامشية أى نمط ثقافى آخر. فـ "فرستيغ" ينطلق من تصور

للثقافة اليونانية بأنها كانت هي الثقافة "الأرقى" المكتملة المبدعة. أما الثقافة العربية فقد كانت نمطاً مختلفاً لا يستطيع أن يكون "تصـورات"، أو أن يبنـى "نظريات" إلا إذا اعتمد على "الأخذ" و"الاحتذاء". وبالتالى فإن قراءة فرستيغ – من أساسها – لم تقم علـى منطق فكـرى يقـر بوجـود تمـايز فـى الأنسـاق الثقافية، وإمكانية مغايرتها – فى بناء رؤيتها – للنمط الغربـى. كذلـك فـإن قراءة فرستيغ لم تقم على منطق لسـانى يقـر بوجـود تشـابهات متوقعـة بـين بعض المفاهيم اللغوية بقدر وجود تشابهات جزئية فى بعض الخصـائص بـين اللغات الإنسانية.

وإذا كان لنا أن نستعين بما يقولـه فرسـتيغ نفسـه – فـى غـير هـذا الكتاب – عن وضعية اللغوى العربـى، ونظرتـه إلى ذاتـه العلميـة باعتبارهـا دائماً "حلقة فى سلسلة من النقلة"[119]، فإن ما يترتب على ذلـك هـو أن هـذه الوضعية تشير إلى أمر مهم فيما يتصل بقضيتنا الراهنـة، وهـذا الأمـر يتمثـل فى أن تطور النحو العربى منذ نشأته قد قام على أسـاس مـن هـذه "السلسـلة" المتواصلة التى لم يكن فى طبيعتها أن تقبل الانقطاع بالابتداع الخارق لجوهـر اتهالها العلمى. بل إن المرء ليمكنه أن يجرؤ فيعمم – فى هذا السياق – ليقول إن العلوم العربية والإسلامية – فى مرحلة النشأة علـى الأقـل – كـانت تتبـع هذا التقليد الصارم الذى يفتش دائماً عن "الأصل": من قال ذلك؟ ولمن؟.

ولقد كان ذلك ملائماً تماماً لنسق من التفكير فى الحياة والكـون أهـم ما يتبدى فى جوهره فكرة "الأنساب"، و "الاشتقاق"، و "وجود النظير"[120].

وبالتالى فإن أخذ أى من متقدمـى النحـاة عـن أى مصـدر خـارجى لم

يكن ليظل "سراً غامضاً" فى ضوء تقاليد هذه السلسة المتواصلة. وفرستيغ نفسه يؤكد أن هذه التقاليد قد وصلت إلى حد "لم يكن يسمع فيه بأن تنقل المعرفة اللغوية عن نحوى مبتدع HETERODOX[121] وإلى حد أصبحت فيه "الأمانة، والإخلاص، ناهيك عن دماثة الخلق، والوقار، شروطاً علمية مسبقة بأكثر مما هو فى أيامنا تلك"[122].

وإذا كان فرستيغ يعلل صمت "المصادر العربية" عن ذكر أية إشارة إلى أى نوع من الاتصال بين النحاة العرب وأى مصدر من مصادر النحو اليونانى بأنه ناتج عن "أسباب دينية، ومشاعر وطنية"[123] عند النحاة العرب منعتهم من أن يذكروا شيئاً عن ذلك الاتصال – أقول إذا كان فرستيغ يسوق هذا التعليل فإن السؤال الذى نضعه هنا هو: ولماذا لم تلعب هذه "الأسباب الدينية، والمشاعر الوطنية" دوراً فى منع الاعتماد – أصلاً – على هذه المصادر اليونانية أو السريانية، بوصفها – على الأقل – مختلفة عقدياً ؟ ثم إذا كان ذلك هو سبب صمت "المصادر" العربية، فما السبب فى صمت "المصادر" اليونانية والسريانية عن ذكر أى شئ عن هذا الاتصال ؟!!

الحواشي

(1) PP.VIII - IX من المقدمة.

(2) انظر ص 13.

(3) انظر ص 13.

(4) انظر ص 8 وما بعدها. وانظر كذلك: د. محيي الدين محسب، 1982.

(5) انظر ص 7 – 8. وانظر كذلك: د. محيي الدين محسب، 1982.

(6) انظر ص 18.

(7) انظر ص 18.

(8) انظر Bertalanfy, L,1968,pp. 84 -85 .

(9) ص 5

(10) ص 6

(11) انظر الجمحي: طبقات فحول الشعراء، 14/1، وكذلك: الزبيدى: طبقات النحويين واللغويين، 33

(12) الجمحي: طبقات فحول الشعراء، 14/1

(13) السابق، 14/1

(14) من خلال الشرح المعجمي لمادة "جرد" فإن "التجريد" يعني: الكشف والإظهار. يرد في القاموس المحيط للفيروز آبادى: جرده وجرده: قشرة، وجرد زيدا من ثوبه: عراه، وجرد السيف: سلة، وتجردت السنبلة: خرجت من لفائفها.

(15) انظر: الزبيدى، طبقات النحويين واللغويين، ص 26

(16) انظر تقديم عبد السلام هارون لكتاب سيبويه ،ص10 ،هامش (1)

(17) للمزيد من التفاصيل حول المتغايرات التى تؤثر على المتكلم فى عملية "الأداء انظر Botha, R. P., 1981, PP.32 - 33

(18) انظر : الجمحي، طبقات فحول الشعراء، 17/1

(19) انظر ص 5

(20) انظر ص 14 وما بعدها

(21) انظر ص 13

(22) انظر .Greenberg J., 1966 P. 31

(23) انظر ص 82 – 83

(24) انظر: .Comrie , B. 1981, P. 81

(25) انظر ص 82 هامش رقم 73

(26) فى القاموس المحيط للفيرور آبادى : "جمد" ضد "ذاب"

(27) فى القرآن الكريم "وترى الجبال تحسبها جامدة" النمل / 88

(28) سيبويه، الكتاب، 261/2 ، 262

(29) المبرد، المقتضب، 286/2

(30) انظر: القاموس المحيط "مادة : جمد"

(31) السابق – الموضوع نفسه

(32) انظر ص 18

(33) Lyons , 1970 P. 14

(34) Ibid., P. 13

(35)انظر ص 111

(36)السابق – الموضوع نفسه

(37)انظر ص 65

(38) انظر هامش رقم (17) ص65

(39) سيبويه، الكتاب، 322/1

(40) السابق، 376/1

(41) السابق، 46/1. ويستخدم سيبويه المصدر الميمى "متصرف" 243/1.

(42) السابق، 318/4

(43) السابق، 21/1

(44) السابق، 22/1

(45) السابق، 22/1

(46) السابق، 23/1

(47) الكتاب 242/4

(48) السابق، 374/4 – وانظر أمثلة أخرى في الصفحات 333، 346، 351-353 من الجزء الرابع.

(49) انظر ص 13

(50) انظر: د. عبد الخالق عضيمة، 1962،

(51) السابق ص 19

(52) ابن جني، المنصف، 5/1

(53) انظر ص 66

(54) انظر ص 64

(55) انظر: ابن جلجل، طبقات الأطباء والحكماء، ص 67

(56) هذه أمثلة قليلة من أسلوب إسحق بن حنين (ت 298 هـ):

"فبقي طلب أوله (الطب) صعب جداً، ورأى هؤلاء التجربة والقياس هو الأصح"، "... بين هؤلاء الستة تلاميذ"، "وبقي بقراط أوحد دهره، كامل الفضائل، عالم بسائر الأشياء الذى يضرب به المثل"، "حتى ظهر جالينوس وأنكر عليهما (الحيل)، "المعتوب السائح في البلاد"... إلخ.

انظر: إسحق بن حنين، تاريخ الأطباء والفلاسفة، ص 150 – 154

(57) يقول الخوارزمي في مفاتيح العلوم، ص2: "إن اللغوى المبرز فى الأدب إذا تأمل كتاباً من الكتب التى صنفت في أبواب العلوم والحكمة، ولم يكن شدا صوراً من تلك الصناعة لم يفهم شيئا منه، وكان كالأمي الأغتم عند نظره فيه"

(58) انظر ص10

(59) ص 25

(60) انظر على سبيل المثال: الكتاب 304/4 وما بعدها

(61) ص 29

(62) الكتاب 130/2، 196، 204، 208

(63) الكتاب 196/2

(64) الكتاب 129/2–130

(65) ص5

(66) الكتاب 105/2، 106، 298

(67) ص53

(68) الكتاب 106/2

(69) الكتاب 298/2

(70) الكتاب 91/2، 138، 221، 286

(71) الكتاب 417/2

(72) ص57

(73) الكتاب 34/1سيبويه، الكتاب، 13/1

(74) ص19

(75) سيبويه، الكتاب، 148/1

(76) انظر ص 96– 97

(77) انظر ص 19 وما بعدها

(78) الزجاجي، الإيضاح، ص141

(79) السابق، الموضع نفسه

(80) السابق، الموضع نفسه

(81) انظر الأنباري، الإنصاف، 15/1

(82) ابن جني، الخصائص، 121/3

(83) ابن جني، الخصائص، 316/2

(84) السابق 121/3

(85) الكتاب، 310/4

(86) السابق 318/4، انظر 4 /335، 339

(87) السابق 338/4

(88) السابق 4 /447

(89) السابق 101/4، انظر 114/4، 115، 118، 241

(90) بطبيعة الحال فإن الحديث منصب هنا على هذه الحروف عندما تكون حروف "لين ومد" بتعبير النحاة. وبالتالى لا ينطبق الحديث على "الواو" "الياء" عندما تكونان حرفى لين، أو عندما تكونان متحركين. أما الفهم الصوتى الحديث لحروف اللين والمد، وأنها "حركات طويلة" فيمكن الرجوع فى تفصيلاته إلى: د. كمال بشر، 1970، 103 – 105

(91) الأنبارى، الأنصاف، 19/1

(92) السابق، الموضع نفسه

(93) ص49

(94) ص49

(95) سيبويه الكتاب، 2/12–13

(96) ابن فارس، الصاحبى، 88

(97) ابن جنى، الخصائص، 371/2

(98) السابق، 366/2

(99) الزمخرشي، المفصل، 114

(100) ص66

(101) ص67

(102) ابن جنى، الخصائص، 52/1

(103) انظر ص 18

(104) انظر ص 18

(105) انظر ص 7

(106) انظر ص 65 هامش 73

(107) انظر ص 66

(108) انظر ص 79

(109) التكافؤ بين "المضارع" و "اسم الفاعل" عند سيبويه: في المعنى. في لحوق اللام (لفاعل = ليفعل). وفي التخصيص بدخول السين وسوف على المضارع. وبدخول أل التعريف على اسم الفاعل. انظر الكتاب 14/1. وفي العمل. انظر: الكتاب 164/1

(110) انظر ص 99

(111) انظر ص 100

(112) انظر ص 7

(113) انظر بصفة خاصة ص 111

(114) د. إبراهيم السامرائي. 1987.

(115) ص13

(116) ص11

(117) الزجاجي. الإيضاح. ص52

(118) ص11

(119) Versteegh, 1987, P. 95.

(120) "وجود النظير" كان من المبادئ الفعالة في النظرية النحوية العربية. وهذا المبدأ نجده شائعاً في كتاب سيبويه (انظر مثلاً في الجزء الأول الصفحات 18، 19، 57، 73، 120، 246) حيث تعالج الظواهر اللغوية وفقاً للتناظر القائم فيما بينها. ومن ثم فقد وسم كل ما خرج "عن نظائره" (120/1). وكل ما "شبه بما ليس مثله" (294/1) بأنه "شاذ". وللمزيد من التفصيل حول تطور مفهوم "النظير" في النحو - انظر: عبد الفتاح الحموز. 1990.

(121) Versteegh. 1987, P. 90

(122) Ibid. P.95

(123) ص 15

مقدمة المؤلف

"إنه أكثر فروع الأدب صعوبة وإعناتاً مع كثير من إعمال الذاكرة، وقليل من مساعدة الفهم"[1]

ثمة وسيلتان لدراسة التاريخ التحليلي للسانيات historiography of linguistics: إما التركيز على استمرارية تاريخ اللسانيات، وإظهار السمات المشتركة بين المناهج المختلفة جغرافياً وتاريخياً في دراسة اللغة، وإما تناول كل منهج بوصفه ظاهرة فردية متميزة دون الانشغال بالمسائل الخلافية.

ولقد استخدم تشومسكي في كتابه "اللسانيات الديكارتية" المنهج الأول، وهو الأمر الذي أدى إلى تعرضه لانتقادات كثيرة من قِبَل التاريخيين واللغويين[2]. أما الصورة الأخرى من تاريخ اللسانيات –وهي تقريباً ذات طابع فيلولوجي– فإنها تبدو وقد توقف استعمالها. ولكنها –على ما يظهر– عادت في السنوات الأخيرة للإحياء مرة أخرى في صورة مؤتمرات، ودراسات تجميعية، ومجلة متخصصة[3].

وفي غمرة هذه الموجة الجديدة من الاهتمام بالتاريخ التحليلي للسانيات يبدو أن اللسانيات العربية لم تلق نصيبها الكامل، سواء من قِبَل عامة اللغويين، أو من قِبَل المستعربين[4]. بل إن من الأمور المثبطة أن نقرأ مثل هذا القول: "مما يستلفت النظر أن العرب - على ما يبدو - لم يسهموا بشيء يذكر في دراسة اللغة، وذلك مقارنة بإضافاتهم وتطويراتهم في الرياضيات والفلك والطبيعة والطب والتاريخ الطبيعي"[5]. أما تاريخ النحو العربي القديم فقد عولج بشكل أفضل إلى حد ما، ولكنه غير كاف[6].

وفي الغالب فإن المشكلة الخاصة بالعلاقة بين التفكير اللغوي العربي والتفكير اللغوي اليوناني لم ينظر إليها تماماً. وقد اقتصر الأمر -بشكل عام- على الإشارة فقط إلى التشابهات المفترضة بين المنطق الأرسطي والنحو العربي. وهذه النظرية القائلة بأن أرسطو قدم للنجاة العرب بعض الأفكار الأساسية التي تتعلق بالكلام ودراسته طُرحت من قبل، وبخاصة في القرن السابق. ولكنها لم تصادف آنذاك -كما لم تصادف الآن- ذلك الاعتراض غير القابل للدحض-بشكل واضح- وهو أن أصول اللسانيات العربية قد قامت قبل دخول المؤلفات اليونانية إلى العالم العربي.

والموضوع الذي يطرحه كتابنا هذا هو أن المنطق اليوناني (ليس المنطق المشائي فقط، بل المنطق الرواقي كذلك) قد لعب دوراً مهماً في تاريخ الفكر اللغوي عند العرب، ولكن ذلك لم يحدث إلا في عصر متأخر؛ أي خلال القرنين الثالث والرابع الهجريين، عندما انتقل مركز الدراسات اللغوية العربية إلى بغداد. أما بدايات النحو العربي فهي تتميز بالاتصال الشخصي المباشر بالتعليم والنحو اليوناني الحي في المناطق الهيلينستية التي فتحها العرب[7].

ونحن نعتقد أن العلماء العرب -الذين شرعوا في وصف لغتهم وصفاً علمياً[8]- قد استعاروا في تلك الفترة المبكرة عناصر كثيرة من النظرية اللغوية اليونانية، وبخاصة في مجال الأمثلة والمصطلحات. وحين نستخدم هنا كلمة "استعارة" (أو نستخدم أحياناً كلمة "صورة منسوخة" calque) فإننا نستخدم الأداة الفنية التي استُعملت في دراسة "العناصر المسيحية" christianisms عند اليونان واللاتين. وفي هذا المجال فإن دراسة "الاستعارات" قد وصلت إلى مثل هذا المستوى الذي ربما يكون له أهميته المنهجية بالنسبة لدراسة الاستعارات العربية من اليونان[9].

ولقد رتبت فصول بحثنا طبقاً لترتيب زمني صارم. فالفصول الأربعة الأولى تبحث في العناصر اليونانية في المرحلة الأولى من النحو العربي: الفصل الأول يعطي صورة مختصرة للسياق التاريخي لعملية التأثير اليوناني في النحو العربي. والفصول الثلاثة التالية تعالج مختلف العناصر اليونانية التي وجدناها داخل هذه المرحلة الأولى؛ وذلك في مجال الصوت، والنطق، والمعنى (الفصل الثاني)، وفي نظرية أنواع الكلمة، والإعراب، وأزمنة الفعل...إلخ (الفصل الثالث)، وفي منهجية النحو: أي في نسق معايير المنهج اللغوي (الفصل الرابع). وفي (الفصل الخامس) نعالج منزلة مدرستي البصرة والكوفة في تاريخ اللسانيات العربية. ويهتم الفصلان السادس والسابع بالمرحلة التالية، وذلك عندما بدأت المؤلفات اليونانية تلعب دوراً غير مباشر بصورة أكبر من خلال ترجماتها إلى العربية، ولم يلمس تأثيرها في النحو فقط، ولكن أيضاً في المنطق والفلسفة. ومن ثم فإننا نعطي في الفصل السادس صورة للسياق التاريخي. وفي الفصل السابع نفحص -بالتفصيل-

الاستدلالات المنطقية المستعملة في الكتابات النحوية بالقدر الذي يمكن به إرجاعها إلى التأثير اليوناني. ويناقش الفصل الثامن دور المعتزلة، وهي فرقة مهمة في تاريخ علم الكلام الإسلامي تتميز باستعمالها الحر لمناهج الجدل اليوناني في الدفاع عن عقائدهم الكلامية التي كان التوحيد الخالص أكثرها أهمية. وينبغي ألا يُنظر إلى المعتزلة على أنهم جماعة من أصحاب الفكر المتحرر، بل على العكس: فهم -عندما حصلت آراؤهم على التأييد الرسمي في ظل الخلفاء العباسيين (منذ عام 218هـ/ 833م إلى عام 236هـ/ 850م)- اتخذوا موقفاً متزمتاً جداً من الأفكار المخالفة لهم[10]. غير أنهم هنا يمثلون أهمية بالنسبة لنا نظراً لاستعمالهم المناهج المنطقية، ونظراً لآرائهم الخاصة في اللغة والفكر. وفي الفصل التاسع نناقش النظريات المتعلقة بأصل اللغة، وهذا الموضوع -عندما نقارنه بما سبق- يعد موضوعاً جديداً في اللسانيات العربية. وفي الفصل العاشر نمحص دور اللسانيات الرواقية في نظرية المعنى بصفة خاصة.

إن الجزء الجوهري من هذه الأطروحة كان -في الأساس- ترجمة لكتاب أحد نحاة بغداد في القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي)؛ وهو كتاب "الإيضاح في علل النحو" لأبي القاسم عبد الرحمن بن إسحق الزجاجي[11]. ولقد تخلينا عن هذه الخطة، بيد أن آثارها بقيت ملحوظة في ثنايا أطروحتنا تلك. ولقد تمثل ذلك في كثرة الاقتباسات التي أخذناها عن "الإيضاح"، وهو كتاب مفيد جداً في دراسة اللسانيات العربية، ليس فقط بسبب أصالة مؤلفه، ولكن أيضاً بسبب معرفته الشخصية بمعظم النحاة البغداديين الكبار[12].

وفي بعض الأحيان لم يكن بمقدورنا إرجاع نقطة معينة من النظرية اللغوية إلى حدوثها الأول. وفي هذه الحالات أقنعنا أنفسنا باقتباسات من

"الإيضاح"، أو اضطررنا إلى الاعتماد على مؤلف متأخر مثل السيوطي الذي رجعنا إليه أكثر من مرة، وهو من مصنفي القرن الخامس عشر الميلادي، وقد ألف كتاب "المزهر" عن طريق النقل الواسع عن كل ألوان الكتابات النحوية والمعجمية.

ولقد أدت ضرورة الجمع بين نظامي الدراسات العربية والكلاسيكية (اليونانية) إلى مناقشات طويلة، ومن ثم فقد حاولنا أن نجعل السياق شاملاً لكلا النظامين، ولكن مع فهم تام بأن الاستطرادات غالباً ما تؤدي -بسبب وضوحها- إلى ملل المتخصص في الحقلين.

وفي ترجمتنا للمصطلحات اليونانية والعربية استخدمنا -بصفة عامة- المقابل الإنجليزي السائد. ولم يكن ذلك لأمر مبدئي، ولكن لكي نجعل البحث -إلى حد ما- أكثر قابلية للقراءة. وهناك بعض الاستثناءات القليلة قد خرجت على هذا النهج نشير إليها في الحاشية[13]. أما عن تفصيلات الاختصارات المستخدمة، والمراجع، والاقتباسات، فقد وضعت في قائمة المراجع في نهاية الكتاب[14].

إنني أرى أن من الصعب -في حالتنا الراهنة مع المصادر- أن نحدد تحديداً قاطعاً مدى التأثير اليوناني في النحو العربي، وبخاصة فيما يتعلق بالبدايات العلمية لهذا النحو. أما بالنسبة للفترات التالية فلدينا ترجمات "الأعمال الأرسطية" بوصفها أساساً نصياً لعرضنا. والحد الأقصى الذي يمكن تقريره هو أننا نستطيع إظهار احتمال الصلة بين الفكر اللغوي العربي والفكر اللغوي اليوناني. وإنني لمدرك تماماً حقيقة أن تفصيلات تفسيري للظواهر والمصطلحات في النحو العربي -وهي التي تشكل أساس بحثي- ربما تتسق وتفسيرات أخرى بديلة. ولقد حاولت -إلى حد ما- أن أعرِّف بالسياق

التاريخي الذي يقع فيه تفسيري. وهذا -كما أعتقد- يبرر تجميعي لهذه المناقشات، والنظر إليها بوصفها تقدم دعما كافيا لوجهة نظري. ومع ذلك فإنني أيضا مدرك لمخاطرة كبيرة هي الدوران في حلقة مفرغة: فعندما بدأت من دعوى وجود صلة بين النحو العربي والنحو اليوناني كنت - بطبيعة الحال - مشدودا دائما للنظر إلى أي شيء يمكن أن يكون برهانا، وهذا ناجم عن فرضيتي الأصلية. ولقد اتخذت هذا الخط من البحث لأنه - حتى الآن - لا تكاد توجد محاولة جادة لوضع مادة النحو اليوناني المتأخر مع اللسانيات العربية جنبا إلى جنب. لقد حاولت جمع هذه المادة ومقارنتها، حتى إن بدت هذه المقارنة - في بعض الأحيان - ثانوية أو هامشية. إن هذه المادة ربما تكون مفيدة حتى إذا كان لابد من تعديل فرضيتنا الأساسية.

إن التاريخ التحليلي للسانياتِ حقل بحثي محفوف بالمخاطر؛ حيث يكون التفكير المنطوي على مفارقات تاريخية anachronistic مغريا جدا. ومن ثم فقد أحجمت -إلى حد ما- عن أي تعليق على التشابهات والاختلافات بين النظرية اللسانية العربية واللسانيات المعاصرة. لقد حاولت فقط أن أظهر الحقائق كما أراها دون ربطها برأي نسبي أو رأي تطوري.

إن التاريخ التحليلي للسانيات لم يبدأ بعد، أو لنقل: إنه يكاد يبدأ. وهو لم يصل بعد إلا إلى الاستكشاف الأولي للحقائق. والأمر الذي نحن في حاجة إليه الآن هو المنهجية، والتفكير النقدي حول النمو التاريخي للسانيات. وبمقدورنا أن نتوقع أن التاريخ التحليلي للسانيات -بهذا المعنى- سوف يسهم ليس كثيرا في حل مشكلات هذا العلم [= اللسانيات] بقدر إسهامه في صياغة القضايا الوثيقة الصلة به.

حواشي المقدمة

(1) Robert Lowth. Introduction to English Grammar. London, 1762; ed. Alston, 1967, no. 18, preface.

(2) Chomsky. 1966. – ومن بين كثير من المعالجات والمراجعات الموافقة والمعارضة نحيل إلى ما يلي:

Aersleff, 1970, especially pp. 571-2; id., 1974; Koerner, 1976; Miel. 1969; reviews in: Linguistics, 49, 1969, 74-91 (Brekle: the same review in: Linguistische Berichte, 1, 1969, 52-66); Archiv Orientalni. 36, 1968, 484-5 (Zgusta ؛(International Journal of American Linguistics.34, 1968, 290- 303 (Zimmer); Philosophical Review. 77, 1968, 229-35 (Harman); Language, 45, 1969, 343-64 (Lakoff).

(3) المؤتمران اللذان عقدا حول تاريخ اللسانيات كانا : سنة 1964م في النمسا (في: Burg Wartenstein bei Gloggnitz)، وسنة 1968م في شيكاغو. وسوف يخصص المجلد الثالث عشر من سلسلة "اتجاهات معاصرة في اللسانيات" لتاريخ اللسانيات. وهذه السلسلة يشرف عليها: A. Aersleff, R. Austerlitz, D. Hymes, L. Romeo. E. Stankiewicz. ولقد قام هايمس سنة 1974م بطبع مجموعة من الدراسات عن تاريخ اللسانيات، وفي هذه الدراسات ثمة اهتمام خاص بصلة نظريات كوهن Kuhn بالتاريخ التحليلي للسانيات. وفي المقدمة التي وضعها هايمس لهذه المجموعة أعلن عن ظهور مجلة جديدة اسمها: Historiographia Linguistica يرأس تحريرها E. F. Koernier (cf. ib. pp. 20-1) وهي الآن في عامها الثالث. وهناك مجموعة مهمة من المقالات الأصيلة قام بتحريرها باريت Parret سنة 1976م.

(4) مايزال كتاب فلوجل G. Flugel: Die Grammatishen Schulen der Araber

يمثل الدراسة التاريخية الشاملة الوحيدة للنحو العربي. ولقد طُبع منــه الجـزء الأول والوحيد في لايبزج سنة 1862م.

(5) J. C. Green, in: Hymes, 1974, 494

(6) الدراسة المختصرة –ولكنها المفيدة– في هذا المجال هي دراسة Scaglione, 1970, 11-43

(7) من الدراسات العامة عن تاريخ هذه الفـترة: في التـاريخ البـيزنطي: Ostrogorsky, 1963[3]؛ Vasiliev, 1935-68; id., 1970[2] . في التـــاريخ العربـــي: Spuler, 1952-3؛ Gabrieli, 1965; Brockelmann, 1974[2] Hitti, 1968[9], 3. وحـول مشـكلة الاتصـالات بـين الامبراطوريـة البيزنطيـة والشــرق العربــي انظــر: Kraemer, 1959.

(8) نحن نستخدم كلمة "علمياً" لكي نميز بـين جـهود سـيبويه وسـابقيه المباشـرين، مـن ناحية، والأصول الغامضة للنحو العربي في مرحلة ما قبل العلمية، من ناحية أخرى– انظر في مناقشة هذه المسألة الفصل الأول من كتابنا هذا.

(9) cf. Mohrmann, 1961[2] – وبخاصة المقالات التالية:

- Quelques traits charactéristiques du latin des Chrétiens. (21-50)
-L'étudé de la Latinité chrétienne. Etat de la question, méthodes, résultats. (83-102)
- Le probléme du vocabulaire chretien. Expériences d'évangélistion paléo-chrétiennes et modernes. (113-22)

وحول مفهوم "الصور المنسوخة" calques انظر: المرجع السابق: 44 sqq.; 280 sqq.

(10) حول هـذه الفـترة انظـر: Patton, 1897; Gabrieli, 1929 . وحـول المعتزلـة انظر: نادر، 1956م.

(11) للحصول على معلومات عن هذا النحوي العربي انظر: مقدمة الدكتور مــازن المبــارك لكتاب "الإيضاح" 1959م.

(12) كما أخبرنا هو نفسه – انظر: الإيضاح ص 78–80.

(13) ينبغي أن يُراعى أن المصطلحات الإنجليزية لا ترادف المصطلحات العربية. ومن ذلك مثلاً استخدام declension ترجمة لمصطلح "إعراب"، وnominative ترجمة لمصطلح "رفع". ولقد استخدمنا -في حالات قليلة- المصطلح العربي عندما لم نجد مصطلحاً إنجليزياً مناسباً؛ ومن ذلك مثلاً: "ألف"، و"مصدر" (فلأسباب واضحة لا يمكن استخدام المصطلح الإنجليزي infinitive). وفي حالات أخرى استُخدم المصطلح اللاتيني؛ ومن ذلك مثلاً استخدام nominatum في مقابل مصطلح "المسمى". وطبقاً للنظرية النحوية العربية فإن مفهوم "الإعراب" يطلق أحياناً على الأفعال؛ ولذا يمكن أن يُقال إن هذه الأفعال تقبل الإعراب وتأخذ حالات مختلفة. ولقد اخترنا مصطلح jussive مقابلاً لمصطلح "جزم"، وinflection مقابلاً لمصطلح "صرف" أو "تصريف". وينبغي أن يُراعى دائماً أن مصطلح "اسم"، ومصطلح "فعل" لكل منهما معنيان: noun/ name; verb/ action تقريباً. أما النوع الثالث من أنواع الكلمة -وهو الحرف- فهو الحرف الذي له معنى، وأما الحرف القسيم لكلمة "حركة" فيترجم أحياناً بمصطلح consonant، وفي بعض الأحيان فضلنا ترجمته بـ letter. ولقد وضعت الكلمات التي نزيدها في الاقتباسات بين أقواس، ووضع كل شرح أو تفسير بعد علامة sc. [في هذه الترجمة بعد كلمة: يعني- المترجم]. أما الاختصارات الأخرى فستكون واضحة، ولقد رسمنا الأعلام اليونانية كما تنطق ماعدا "أفلاطون" و"أرسطو". واستخدمت الأعلام اللاتينية بشكلها اللاتيني. وجاء الرسم الكتابي للعربية مطابقا لنظام arabica (ماعدا ai بدلا من ay؛ ووضحت المماثلة في الحروف الشمسية، وكذلك ألف الوصل).

(14) عند النقل من Stoicorum Veterum Fragmenta استخدمنا نظامين لتسهيل الإشارة إليها: إما ثلاث علامات تشير إلى المجلد والصفحة والسطر، وإما علامتين تشيران إلى المجلد والقطعة.

الفصل الأول

بداية الاتصال بالنحو اليوناني

"هذه الصناعة تسمى باليونانية: غرماطيقي. وبالعربية: النحو"[1]

من المتفق عليه - بصفة عامة حالياً - أن العرب الذين ثقفوا فروعاً كثيرة من العلم قد تأثروا باليونان الذين سبقوهم. ومع هذا فإن ثمة تحفظاً على ذلك فيما يسمى بالعلوم العربية الخالصة؛ مثل: علم الحديث وعلم اللغة. وهذا الرأي مبني - في جانب منه - علىأدبيات تراثية عربية. والمثال الجيد لهذا البعد التراثي في تاريخ علم اللغة هو المثال الذي يعطيه ابن خلدون حين يفسر نشأة علم اللغة بالحاجة إلى منع فساد العربية[2]. غير أننا نعتزم هنا أن ندلل على أن فرضية التأثير اليوناني قائمة كذلك في اللغويات العربية، وأن هذا التأثير -في الحقيقة- سار في علم اللغة مساره في مجالات أخرى، كالمنطق والفلسفة مثلاً. وهذا يعني أن علينا أن نميز بين طريقة مباشرة في النقل، وأخرى غير مباشرة. ولقد كانت الأولى سابقة بشكل مبكر على الثانية. وعلينا

– في المقام الأول – أن نوجه اهتمامنا إلى جذور اللغويات العربية، وذلك من أجل استخلاص العناصر التي نتجت –في هذه الفترة– عن الاتصال المباشر بين النحاة العرب والثقافة الهيلينستية القائمة في كثير من المناطق المفتوحة. وفي المقام الثاني علينا أن نبين كيف يمكن تفسير التطورات اللاحقة عن طريق التأثير المتنامي للترجمات العربية لمؤلفات أرسطو وشراحه.

في جميع أنحاء العالم الهيلينستي الشرقي، وفي كل مكان له أي صبغة ثقافية، كانت اللغة اليونانية مستعملة: أولا: بوصفها نوعا من "اللغة المشتركة" lingua franca بين المثقفين، في حين ظلت الطبقات الدنيا من المجتمع تتحدث اللهجات الآرامية (السريانية مثلا)، أو القبطية[3]. ولكن سرعان ما ظهرت مراكز ثقافية مستقلة تزايدت أهميتها بقدر اضمحلال قوة المراكز اليونانية نفسها. ومن بين هذه المراكز وأهمها: الإسكندرية في مصر، وأنطاكية في سوريا[4]. ثم – في فترة تالية – تزايد عدد المدن ذات الجامعات والنظم التعليمية الخاصة. ويرجع ذلك – في جانب منه – إلى التنافس بين مختلف الطوائف المسيحية. ونذكر – على سبيل المثال – الرها الشرقية النسطورية ونصيبين[5].

ثم ظهرت فيما بعد –في الإمبراطورية الفارسية– المدرسة الشهيرة "جنديسابور" التي كانت قريبة من الكوفة، والتي كانت ملجأ لعلماء الجامعات الأخرى الذين اضطروا للفرار بسبب آرائهم الهرطقية. ولقد قدم الإمبراطور الفارسي كسرى أنوشروان (ت 587 ب. م.) المأوى في بلاطه – لهؤلاء الفلاسفة الذين كانوا بلا وظيفة بعد أن أغلق "جستنيان" الأكاديمية الأثينية (في 229ب. م.)، وكان من بين هؤلاء الفلاسفة: سيمبليقوس[6]. وفي هذه المراكز الثقافية والعلمية كانت الفلسفة اليونانية تدرس، والكتب

اليونانية تترجم إلى السريانية والفارسية[7]. وفي هذه المنطقة القريبة من "جنديسابور" - وليس في جوار البلاط الأموي في دمشق - كان ظهور العلامات الأولى للتأثير اليوناني. ولعل التأملات الفقهية[8]، وطبيعة المناقشات الاعتزالية الأولى حول خلق القرآن، ومشكلة حرية الإرادة، والنظرية المتعلقة بصفات الله[9]، لعل كل ذلك يحمل دليلاً على الاتصال بين الثقافتين في مختلف المجالات قبل بدء الترجمة "الرسمية" للمؤلفات اليونانية. لقد كان المسلمون والمسيحيون مجبرين على العيش معاً، وبالتالي وصلت المعرفة اليونانية إلى الشرق قبل أن يبدأ النقل غير المباشر[10]. وسنحاول أن ندلل على أن هذا الاتصال الأول قد لعب دوراً مهماً في مجال المنطق واللغويات.

لم تكن الجامعات الهيلينستية تعطي -فقط- دروسا في الفلسفة البونانية، بل أيضا في اللغة اليونانية التي كانت -بوصفها أداة ووسيطا بالغ الأهمية في التعليم- مادة إجبارية على كل دارس للفلسفة[11]. ولقد ظلت اللغة اليونانية -وقتا طويلا- لغة التعليم، إلى أن حلت اللغة السريانية محلها في الشرق. وفي نهاية القرن الرابع الميلادي لاحظ Nun Egeriae -الإسباني الذي قام بالحج إلى الأماكن المقدسة - أن جزءا فقط من السكان يتحدث اليونانية والسريانية معا، أما الباقون فيتحدثون واحدة فقط من اللغتين[12]. ومن المحتمل أن تكون هذه الثنائية اللغوية قد اقتصرت على الطبقات العليا، ومع ذلك فإنه حتى المطران -أحياناً- لم يكن يبدأ في دراسة اليونانية إلا في سن متقدمة[13]. ولقد مارست اللغة اليونانية تأثيرات متعددة على اللغة السريانية: في الكلمات الكثيرة المستعارة، وفي نظام العلامات[14]، بل حتى في الأسلوب الأدبي. ومع ذلك فقد ظلت السريانية تُستعمَل لغة للطبقات الدنيا.

ولكنها بعد الفتح العربي أصبحت أكثر أهمية بوصفها اللغة الوسيطة بين اليونانية والعربية: فالترجمات كانت تتم أولاً من اليونانية إلى السريانية، ثم من السريانية إلى العربية. وهذا يؤكد أن دراسة اليونانية لم تختف، بل على العكس أصبحت أكثر أهمية من أي وقت مضى؛ إذ لابد من اكتسابها لإعداد المترجمين المدربين الذين يمكنهم أن يمدوا الدارسين بترجمات المؤلفات الفلسفية اليونانية[15]. أما في مصر فعلى الرغم من أنه حتى في البطريركية كان ثمة أناس كثيرون - منهم قساوسة أحياناً - لا يفهمون اليونانية[16]؛ فقد ظلت اليونانية مستعملة بوصفها لغة الطبقة المثقفة. ولقد كانت دروس الطب في جامعة الإسكندرية تُعطَى دائماً باليونانية.

ومما له مغزى في هذا السياق أن المعطيات اليونانية ظلت ذات قيمة. فحتى حكم الخليفة عبد الملك بن مروان (66هـ - 87هـ/ 685م- 705م) ظلت اليونانية لغة الإدارة والديوان في دمشق[17]. بل حتى في عصر متأخر كالقرن الرابع الهجري نجد المؤرخ حمزة الأصفهاني (ت 350هـ/ 961م) يستخدم - مباشرة - معلومات تاريخية يونانية تتعلق بالأباطرة البيزنطيين، وذلك بمساعدة خادم في بلاط أصفهان كان يتكلم اليونانية[18]. وعلى الرغم من ذلك فلا يمكننا - بالطبع - أن ننكر أن اليونانية سرعان ما فقدت أهميتها بوصفها وسيطاً للاتصال، وأن عدد شراح أعمال أرسطو باليونانية قد تناقص.

وعلى أية حال فقد كان ثمة بعض الأشخاص الذين درسوا اليونانية طبقاً لقواعد التراث النحوي اليوناني الذي صاغه كثير من المؤلفين بدءاً من ديونيسيوس ثراكس (170- 90 ق. م). وفي هذا الوقت كان التراث النحوي اليوناني - بالفعل - هو المصدر الوحيد للمعرفة والدراسة النحوية. ولقد

تُرجم كتاب ثراكس (الصناعة) Techne إلى السريانية في وقت مبكر على يد يوسف الأهوازي الذي تُوفي قبل عام 580 ب. م[19]. أما العمل الأساسي تماماً فقد كان ليعقوب الرهاوي الذي يبدو أنه قد أثر تأثيراً مستمراً علي الأجيال اللاحقة من النحاة السريان[20]. ولقد درس بعض هؤلاء العلماء السريان اليونانية في مدرسة الإسكندرية، ومنهم – علي سبيل المثال – سرجيوس الراسعيني (ت 536 ب. م) الذي كتب شرحاً لمقولات أرسطو، ورسالة عن أجزاء الكلام[21]. وكذلك منهم يوسف الأهوازي، ويعقوب الرهاوي، اللذان أشرنا إليهما من قبل. ومن ثم فبمقدورنا أن نزعم – مطمئنين – أنه قد وُجد – حتى العصور العربية[22] – مترجمون ذوو معرفة حسنة أو معقولة باللغة اليونانية. ويمكننا أن نزعم أيضاً أن المناهج والمصطلحات والمقولات اللغوية اليونانية قد سيطرت – بشكل غير متعمد – على أعمال هؤلاء المترجمين ومناهجهم. وبفضل هؤلاء المترجمين تم – تدريجياً – بناء تراث في قرون قليلة، وهو تراث أصبح أساساً لتطور النحو العربي. ولقد رويت – من قبل – قصة الترجمات السريانية الأولى للكتابات اليونانية مرات متعددة، ونشير هنا إلى أعمال بومشتارك وغيره[23].

وإذا عدنا إلى بدايات اللغويات العربية فإن بإمكاننا أن نلخصها فيما يلي: إن مختلف الروايات التي ذُكرت عن النحوي البصري الأول: أبي الأسود الدؤلي (ت 69هـ ؟) تؤكد أن قصده الأساسي من "وضع النحو" هو منع فساد العربية على أفواه الأميين والموالي، وبخاصة حين يمس هذا الخطر النص القرآني[24]. وتكشف الدراسة المتأنية للمصادر –على اختلاف التفاصيل فيما بينها– عن ذلك الربط الدائم بين اسم أبي الأسود الدؤلي واسم الخليفة

الرابع: علي بن أبي طالب (ت 40هـ/ 660م) في مسألة وضع النحو[25]. ومن ثم فنحن نعتقد أن التراث [النحوى] كان من اللازم أن يكتسب شرفاً خاصاً على الأقل في تلك النقطة. فهو قد اختُرِع من أجل حفظ القرآن من اللحن. أما اعتراض فيلد Wild من أنه لا تكاد توجد اقتباسات من القرآن في أقدم معجم عربي وهو كتاب "العين"، وأن النحاة لم يكن يُنظر إليهم بوصفهم علماء دينيين بصفة خاصة – أقول: إن هذا الاعتراض غير صحيح لأنه مبني على معلومات متأخرة [26]. وفضلاً عن ذلك فإن تطور العمل المعجمي لا ينبغي أن يُربط بتطور النحو. إن من الطبيعي بالنسبة للمعجمات المبكرة أن تهتم بالكلمات النادرة في الشعر القديم أكثر من اهتمامها بالمفردات المألوفة في القرآن الكريم.

ولعل أكبر دليل مهم على استحسان جهد أبي الأسود إجماع المصادر على حقيقة أنه كان مدفوعاً بضرورة تصحيح النسخ القرآنية المختلفة، وبضرورة وضع نهاية لفساد اللغة. والحقيقة أن ذلك يعد أمراً نمطياً بالنسبة لكل الأعمال النحوية تقريباً؛ حيث إنها تعمل -أساساً- على حفظ تراث قديم، أو تراث مقدس. وعلى سبيل المثال: الملحمة الهوميرية في اليونان، والفيدا في الهند، والساجاس في التراث الأيسلندي، والنصوص الكونفوشيوسية في الصين.[27] والسبب في ذلك – بالطبع – هو أنه مادامت النصوص التراثية تظل كما هي، ومادامت اللغات العامية تتغير تدريجياً، فإن الخطر ينبثق من سوء فهم المعنى (المقدس) للنصوص القديمة.

وبصورة غالبة فإن فساد اللغة في عصر أبي الأسود الدؤلي كان يتمثل في الخلط بين الحالات الإعرابية. وهذا يفسر لنا لماذا كان أبو الأسود مهتماً أساساً بمشكلتين: الأولى هي "النقط" وإيجاد حركات الكتابة، وذلك ما

استعاره من الكتابة السريانية[28]، والثانية هي دراسة الفاعل والمفعول والمضاف إليه (أو الرفع والنصب والجر)؛ أي الحالات الإعرابية.[29] وبالنسبة لـ "اكتشاف" الحالات الإعرابية فيمكن إرجاعه إلى الدؤلي. وأما بالنسبة للمصطلحات فمن المحتمل أن تكون قد حُرفت على يد النحاة اللاحقين الذين طبقوا مصطلحات عصرهم على مصطلحات الدؤلي.

وبخصوص دور علي بن أبي طالب فيقال إنه أمر أبا الأسود بما يلي: "الكلام اسم وفعل وحرف، فالاسم ما أنبأ عن المسمى، والفعل ما أنبئ به، والحرف ما جاء لمعنى"[30]. ونحن لانعرف ما إذا كانت هذه الرواية صادقة على إطلاقها؛ إذ ربما ينبغي أن نعزوها إلى تعصب الشيعة كما فعل نولدكه مع الروايات القائلة بأن " علياً" هو أول من جمع نسخ القرآن[31]. وبالتأكيد نحن لا نعرف ما إذا كانت هذه القصة يمكن ربطها بالتأثير اليوناني وإن كنا نجد أن "علياً" قد استعمل – في محاورة عادية[32] – كلمة واحدة على الأقل هي كلمة "قالون" (باليونانية kalon أي : أصبت، طيب). وحين يكون في مقدورنا الرجوع إلى الوراء في تاريخ اللغويات العربية، ويكون لدينا معلومات يُعتمد عليها حول الطريقة التي كان النحو يُعَلم بها قبل الخليل وسيبويه، فربما نستطيع أن نتوسع في نتائجنا المتعلقة بالتأثير اليوناني في المرحلة الأولى من تارخ هذه اللغويات. ولكن في حالتنا الراهنة من المعرفة فإن ذلك غير ممكن.

أما عن الفترة التي تلت جهود أبي الأسود فإن المعلومات تكاد تكون غائبة تماماً عدا بعض أسماء المؤلفين وبعض عناوين الكتب. ولكننا في في عصر الخليل وسيبويه – أي بعد حوالي قرن من عصر أبي الأسود – نجد نحواً عربياً قد وصل إلى مرحلة عالية من النضج. أما عن كتابات الخليل فليس لدينا

شيء منها. وبالنسبة لكتاب "العين" – وهو أول معجم في التراث العربي – فهو – بالتأكيد – لم يكن من تصنيفه وحده، وإن بدا أنه ابتكر نظام ترتيب الأصول والمبادئ الصوتية التي اعتمد عليها هذا الترتيب. وربما يمكن نسبة نظرياته الصوتية إلى تأثير هندي، وربما يمكننا أيضاً إرجاعها إلى تأثير سرياني.[33] ولئن كانت كتابات الخليل النحوية قد فقدت فإن النظام النحوي الموجود في كتاب سيبويه هو – في جوهره وكما يذكر روشيل – من وضع الخليل.[34] ولا يبدو من المحتمل بتاتاً أن هذا النظام المتوازن بمصطلحاته المتقدمة يمكن أن يكون نتيجة للتطور الطبيعي في مدة أقل من قرن واحد. وربما يكون هناك اعتراض مؤداه أن سيبويه قد عاش في فترة مبكرة جداً تسبق الوقوع تحت تأثير ترجمات الكتب اليونانية، وذلك ينطبق بصورة أكبر في حالة الخليل. بيد أنه على الرغم من صدق هذا الاستدلال، فإنه لا يمكن استخدامه في تأييد استقلال النحو العربي؛ وذلك لأن هناك عاملاً آخر نعتمد عليه. فكل شيء يشير إلى حقيقة أن هؤلاء النحاة الحقيقيين الأوائللم يكن لديهم ما يستفيدون به من منطق أرسطو في اللغة، ولكن كان لديهم الممارسة النحوية النحوية الحية في كل أنحاء الشرق الأدنى.

ونحن لا نتفق مع مقولة الدكتور مدكور من أن "هذين النحويين الكبيرين المؤسسين: الخليل وسيبويه قد عاشا في وسط حركة الترجمة إلى الإسلام[35]؛ إذ إن ذلك يتناقض حتى مع تفسير مدكور نفسه لتاريخ الترجمة؛ حيث يحدد أنها قد وصلت ذروتها في نهاية منتصف القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي، والقرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي[36] وإلى جانب ذلك فإن مقارنته بين القياس النحوي والقياس المنطقي خاطئة تماماً[37]

وكذلك استدلاله القائم على أن تقسيم الكلام إلى ثلاثة أجزاء: اسم وفعل وحرف، يقابل التقسيم الثلاثي الأرسطي في "العبارة" - ليس استدلالاً حاسماً على الإطلاق.[38] إننا نرى أن النحو العربي قد تأثر فعلاً بالمنطق اليوناني، ولكن ذلك التأثر لم يحدث إلا في فترة متأخرة كثيراً، وهي الفترة التي أصبحت بغداد فيها مركز الثقافة العربية.

وعندما حاول مِركس في كتابه "تاريخ الصناعة النحوية عند السريان" أن يثبت اعتماد النحو العربي على المنطق اليوناني، فإنه استخدم -بشكل رئيس- التماثلات الاصطلاحية. ولقد كانت أهم استدلالاته تتمثل فيما يلي:[39]

- فكرة التصرف الإعرابي ومصطلح "إعراب".
- تقسيم الكلام إلى ثلاثة أجزاء.
- التمييز بين الجنسين.
- تمييز الأزمنة الثلاثة.
- فكرة الظرف (ظرف الزمان أو ظرف المكان).
- فكرة الحال.

ونحن نعتقد أن هذه الاستدلالات لا تثبت تأثير المنطق اليوناني، بل تثبت الاتصال بالنحو اليوناني. فأما عن المسألتين الأوليين فسنناقشهما في الفصل الثالث. وكذلك المسألة الرابعة. وأما عن المسألة الثالثة فهي مسألة هامشية. ويبقى مصطلح "الظرف" الذي يرجعه مركس إلى المصطلح الأرسطي angeion (بمعنى: وعاء) وهذا استدلال أكثر قوة. ولا يبدو أن من السهل التقليل من قيمته بوصفه دليلاً على التأثير المنطقي في بدايات النحو العربي. ومع ذلك يبقى الربط بين الزمان والمكان -وهو ما تقوم عليه مطابقة مركس بين

المصطلحين- غير مقتصر على أرسطو وحده، حيث إنه من الممكن أن يوجد أيضاً في النظريات الرواقية، وهو موجود في أحد مؤلفات النحو اللاتيني.(40) ولذلك فإن من المحتمل كثيراً أن يكون مصطلح angeion قد استعمل -بطريقة ما- في النحو اليوناني بالمعنى الفني لـ "الظرف الزماني أو المكاني" (الذي يحتوي على الحدث الواقع فيه كما يحتوي الوعاء على ما فيه). وهذا هو معنى المصطلح العربي "ظرف" وليس معنى المصطلح الأرسطي angeion الذي يعني "الحالة الزمانية أو المكانية". غير أن ذلك كله يظل محض افتراض تقريباً، وتبقى الحقيقة أنه لا شيء يمكن إثباته ضد مطابقة مركس.

أما بالنسبة لـ "الحال" الذي يُعرف عادة بأنه "حالة هيئة الفاعل والمفعول"(41) فإن مركس يقارنه بمصطلحي hexeis و diatheseis ويقصد بهما في لغة أرسطو الفنية: الخصِائص والحالات الثابتة والخصائص والحالات العرَضية. ولكن مركس نفسه يخبرنا - من جهة أخرى - أن المصطلح العربي يقابل مصطلح diatheseis فقط؛ لأن التمييز بين الخصائص الثابتة والخصائص العرضية قد اختفى. وإلى جانب ذلك فإن بعض الدارسين يربطون بين المصطلح العربي والمصطلح الرواقي pos echon وهو أحد المقولات الرواقية الأربع.(42) وهناك أيضاً إمكانية أن يكون الاستعمال العربي لكلمة "حال" يتجاوب واستعمال كلمة diathesis في النحو اليوناني؛ حيث إنها لا تعني فقط verbal voice، كما يؤكد مركس(43)، بل تُستخدم أيضاً verbal mood؛ أي للتعبير عن حالة ذهنية psuchike diathesis.(44)

إن نظريتنا القائلة بالاتصال المباشر بين النحاة العرب والعلماء اليونان - ربما من خلال السريان- قد زادت دعماً عن طريق تاريخ التأثير الرواقي في المنطق

الإسلامي وعلم الكلام والفلسفة الإسلامية. فمعظم العلماء يذهبون إلى أن ما يسمى بـ "مسالك الإشعاع" هي المسؤولة عن هذه التشابهات الموجودة بين النظرية الرواقية والنظرية الإسلامية؛ وهو الأمر الذي لا يمكن تفسيره عن طريق تأثير ترجمات الكتب اليونانية.(45) وتتمثل مسالك الإشعاع هذه في الاتصال المباشر بالمراكز الثقافية الهيلينستية، وبصفة خاصة الاتصال المباشر بالأديرة ورجال الدين المسيحي المتعلمين.(46) ولقد تم هذا الاتصال حتى من قبل ظهور الإسلام، وذلك عن طريق هذه القبائل العربية التي تنصّرت. كما أنه أُبقي عليه في دائرة أكثر اتساعاً بعد فتح مصر وسوريا والمقاطعات الهيلينستية الأخرى حيث كان على المسلمين والمسيحيين أن يعيشوا معاً في هذه المدن ذاتها. وينبغي أن ندرك أن رجال الدين المسيحي كانوا -بصفة عامة- مسئولين عن تدريس الأدب والعلوم والإجازة فيها، كما أنهم كانوا متمرسين بعلوم مثل: النحو والبلاغة. والحالة النموذجية لذلك هي حالة يعقوب الرهاوي الذي يتساءل عما إذا كان من المسموح للقساوسة أن يعلموا أطفال المسلمين.(47) وفي العصور اللاحقة كان المسيحيون يفدون إلى دمشق وبغداد، حيث كانوا يحصلون -في بعض الأحيان- على وظائف عالية في الإدارة والتعليم.(48)

ولم يكن رجال الدين المسيحي -وحدهم- نشطين في هذه العملية؛ إذ ينبغي أيضاً أن نعود إلى المترجمين المحترفين الذي اضطروا لأن يكون لديهم اهتمام مهني بالموضوعات النحوية. ولقد ذُكِر أن الخليل بن أحمد كان واحداً من أساتذة أهم شخصية في المترجمين؛ وهو حنين بن إسحق. ولكن ذلك يبطل بعدم التزامن التاريخي. فالخليل تُوفي في أواخر175هـ/ 791م، في حين أن "حنين" عاش حتى سنة 260هـ/ 873م، أو سنة 263هـ/ 876م.(49) ومع ذلك

فإن لحنين سابقين ومعلمين آخرين قد تلقى عنهم معرفته بالنحو اليوناني.[50] وكان يحيى بن البطريق الرومي البيزنطي الذي عاش خلال حكم الخليفة المنصور (137- 159هـ/ 754- 775م) واحداً من المترجمين الأوائل.[51] وهذا يعني أن اللغويين العرب كانوا على معرفة، أو كانوا يستطيعون التعرف على مناهج النحو اليوناني وقواعده فيما قبل عصر المازني (ت 249هـ/ 863م) أستاذ المبرد (ت 285هـ/ 898م). ولقد كانت هذه المناهج مختلفة -بشكل كلي- عن نظريات أرسطو المنطقية التي سيكون لها تأثير مهم من خلال شروح أمونيوس وفورفوريوس وغيرهما. ولإثبات هذا الاختلاف علينا أن نبين أن هناك اختلافاً أساسياً بين النشاط اللغوي في فترة الخليل وسيبويه، والنشاط اللغوي لدى اللغويين اللاحقين الذين تمركز معظمهم في بغداد. ومن ثم علينا أن نثبت أن هذهِ العناصر الأجنبية التي يمكن أن توجد في عمل سيبويه وغيره من النحاة المتقدمين لابد أن تُعزى إلى الاتصال المباشر بالنحو الحي، في حين أن المؤلفين المتأخرين -في الفترة البغدادية- وقعوا تحت تأثير الكتابات اليونانية المترجمة.

إن الاهتمام بالنحو لدى رجال مثل سيبويه وسابقيه ولاحقيه المباشرين لم يكن اهتماماً نظرياً، بل كان فقط وسيلة لهدف واحد -هو في جوهره هدف أبي الأسود الدؤلي- وهو إيجاد نظام لتلك المادة الهائلة من اللغة العربية. هذا هو ما كانوا يسعون إلى تحقيقه عن طريق أفكار أساسية قليلة ربما لم تُحدد على الإطلاق، أو أنها حُددت بطريقة وصفية. وكان أساس نظريتهم هو السليقة الطبيعية بصحة اللغة؛ وهي السليقة التي زعموا أن العرب الخلص يمتلكونها.[52] ولقد استُعملت مصطلحات كثيرة بطريقة غير

فنية مثل مصطلح "اسم"[53]. وكذلك مثل فكرة الفعل التي وُصفت على النحو التالي: "وأما الفعل فأمثلة أُخذت من لفظ أحداث الأسماء، وبنيت لما مضى، ولما يكون ولم يقع، وما هو كائن لم ينقطع".[54] فهذا الوصف لا ينبغي أن يُؤخذ على أنه تعريف، كما هو الشأن مثلاً عند الزجاجي[55]، وإنما يؤخذ بوصفه تذكيراً بسيطاً بحقيقة أن الأفعال مشتقة من المصادر، وأنها تقع في صور مختلفة معبرة عن الزمن. وبعبارة أخرى فإن ذلك ليس تعريفاً بجوهر الفعل -كما نجد عند النحاة المتأخرين- ولكنه وصف لشيء يحدث في الكلام. وكذلك توجد المصطلحات غير الفنية في أبواب المبني للمجهول وصور التعدية المختلفة.[56] ويمكن تسمية كتاب سيبويه بـ (الديوان) الذي يجمع كل غرائب اللغة العربية ونوادرها، ولكنه -مع ذلك- يقوم على مستوى عال جداً، وبارع جداً، قلما يتحقق لدى النحاة المتأخرين.

إن من الصعب أن نتخيل أنه كان بإمكان النحو العربي -في السنوات الخمسين أو الستين التي تلت محاولات أبي الأسود الدؤلي الأولى- أن يصل -مستقلاً بذاته كلية- إلى مثل هذه الاتساقات الكبيرة بدون أي تأثير أجنبي. ولا ينبغي هنا أن يُفسر غياب التأثير الأرسطي على أنه دليل يؤكد أن النحو علم عربي خالص من أي عناصر أجنبية. إذ ليس من المستغرب ألا يوجد دليل واضح على التأثير الأجنبي ما دمنا نأخذ بالرأي القائل بأن الاتصالات الأولى بالعالم اليوناني كانت مباشرة، أو أنها - إذا جاز التعبير - كانت اتصالات "غير رسمية" بتعليم النحو الحي في المدارس والجامعات الهيلينستية.

وفي الفصول الثلاثة التالية سوف نناقش بعض العناصر في النحو العربي مما نعتقد أنه صورة منسوخة من أمثلة يونانية. وهذه العناصر هي:

مصطلحات الصوت المنطوق والتغير الصوتي، ومصطلح "حركة"، وتعريفات الاسم والفعل، وأمثلة الاسم والفعل، ونظرية أجزاء الكلام، وفكرة الإعراب، وأزمنة الفعل، والنظريات الخاصة بالمصدر، ومفهوم التعدية، ونظام أصول النحو.

ونود أن نوضح منذ البداية أننا لا نتفق مع ملاحظات فايتس WeiB المنهجية حول استعارة الأنساق أو النظريات. فهو يعارض -بشدة- القول بالتأثير اليوناني (وحتى اللاتيني) في النحو العربي، ويقرر أنه خطأ منهجي أن ننظر إلى المصطلح معزولاً؛ لأن كل مصطلح هو جزء من نسق معقد بدونه لا يكون لهذا المصطلح معنى.[57] وبطبيعة الحال فإننا نسلم بأن فكرته تلك قد نبعت من الرغبة الصادقة في منع التخمينات الطائشة، غير أن احتكامه إلى الاستحالة السيكولوجية في استعارة العناصر المعزولة عن سياقها، يتناقض مع الدراسات الحديثة التي نذكر منها دراسات "بارفيك" Barwick الخاصة بالعلاقة بين النحو اليوناني والنحو اللاتيني. ونحن نعتقد -بشكل راسخ- أن أحد مميزات الأنساق النحوية أن كل عنصر يتجه إلى ممارسة حياته الخاصة خارج إطاره الأصلي. وهذا -بحق- هو سبب حالات سوء الفهم التي نشأت، وستنشأ، في المشكلات النحوية. وبالطبع فنحن نتفق مع "فايتس" في أنه لا ينبغي افتراض الاعتماد على المصادر اليونانية دون برهان كاف.

ولقد عبر "فليش" Fleisch عن الفكرة السائدة حول اعتماد النحو العربي على النماذج اليونانية بالكلمات التالية: "ثمة مؤثرات يونانية يجب الإشارة إليها: إن التأمل النظري النحوي عند العرب قد استعار بعض المفاهيم الأولية من العلم اليوناني، لا نقول من النحو اليوناني، ولكن نقول: من

المنطق الأرسطي". ثم يقول فليش: " ولقد قلل هذا الأمر كثيراً من التأثير اليوناني. فالنحاة العرب -إذ تزودوا بهذه المفاهيم الأرسطية الأولية التي وفرها لهم المناخ- إنما عملوا بذهنيتهم العربية، فكان وصف المقولات النحوية عربياً، كما كان التنسيق ضمن نظام عربي. وإننا لنستطيع -بناء على ذلك- أن نقول إن النحو -من بين كل العلوم الإسلامية- ربما يكون هو العلم الأقل خضوعاً للمؤثرات الخارجية، والأكثر حفاظاً على نقائه العربي".[58] وسنحاول في الفصول التالية أن نبين أن هناك أكثر من سبب لرفض هذه النظرية، أو على الأقل لتعديلها، وأعني بذلك النظرية القائلة بأن كل ملامح التأثير اليوناني التي يمكن التقاطها في النحو العربي يجب نسبتها إلى المنطق اليوناني. فالواضح هو أن تأثير المنطق لم يكن موجوداً في المرحلة الأولى، أو أنه تسرب -بدرجة ضئيلة- من خلال "مسالك الإشعاع"؛ أي من خلال الاتصال المباشر بين النحاة والمترجمين. أما التأثير الحقيقي فقد مارسته المؤسسات التعليمية الهيلينستية بتراثها الممتد في تدريس النحو. وقد لعب النحو السرياني -في بعض الأحيان- دور الوسيط.

إن المنطق أصبح مهماً حين تُرجمت الكتابات الفلسفية اليونانية دريجياً من اليونانية إلى العربية بطريقة غير مباشرة في الأغلب؛ أي من لال اللغة السريانية. ولم يصبح تأثيره محسوساً في اللغويات العربية إلا مع ظهور ما يسمى بـ (المدرسة الفلسفية) التي كثيراً ما نُظر إليها على أنها مجموعة خاصة من العلماء ذوي التفكير الفلسفي الذين لهم أيضاً اهتمام باللغة والنحو[59]. بيد أننا نعتقد أنهم لم يفعلوا شيئاً أكثر من تطوير اللغويات العربية بعد إدخال المنطق إلى العالم العربي تحت تأثير المعتزلة[60]. ولقد

صادف ظهور "المدرسة الفلسفية" تحول مركز اللغويات من البصرة والكوفة إلى بغداد. أما عن المرحلة الأولى من اللغويات العربية، فإن التحليل التاريخي للجهود الترجمية يجبرنا على رفض أي تأثير ذي قيمة من جانب المنطق قبل حنين بن إسحق مثلاً. ولعل دراسة العناصر اللغوية التي يمكن إرجاعها إلى النحو اليوناني تؤكد هذه الفكرة. وبهذه النظرة فإن مشكلة الظهور المفاجئ لنموذج نحوي متكامل على يد الخليل وسيبويه لا تصير مشكلة. فالغزو العربي لحضارة أرقى ثقافياً هي الحضارة الهيلينية، والموقع الجغرافي للبصرة والكوفة القريبتين من مراكز التعليم الهيلينستي، وحقيقة وجود فئات كثيرة ذات ثنائية لغوية، ثم وجود بعض التشابهات المدهشة بين النحو العربي والنحو اليوناني، كل ذلك يمثل النقاط الرئيسة في استدلالنا على فكرة الاتصال المباشر بين الممثلين الأوائل لمنهج جديد في وصفِ اللغة والممثلين المتأخرين للمنهج القديم.

يهاجم م. ج. كارتر -في مقالتين له هما : "أصول النحو العربي" و"نحوي عربي من القرن الثامن ب.م"[61]- ما أسماه: الفرضية الهيلينستية. ونحن نرى أن نظريته القائلة بأن النحاة العرب قد تأثروا بالنظريات والمناهج العربية في الشريعة لا تتعارض مع نظريتنا كما يبدو للوهلة الأولى.

إن كارتر يعتقد أن كل شكل من الدراسة اللغوية السابقة لسيبويه -أي فترة الاكتشافات الكتابية، وفترة جماعة "النحويين" (وهم الذين شُغلوا بطريقة الكلام)[62] - كان عملاً من أعمال الهواة. أما سيبويه فهو النحوي الحقيقي الأول. ففي كتابه قام -بذكاء شديد- بجمع الحقائق اللغوية -التي تمثل جزءاً من النظام الاجتماعي- في بناء منظم بطريقة تشريعية. وكان هدف سيبويه هو وصف السلوك اللغوي في قواعد معيارية من النوع الذي كان معتاداً

لدى النحاة اللاحقين. ولقد وجد في عصر سيبويه نسق تشريعي تجريدي أقامه الفقهاء المسلمون من أجل تحليل الأحكام والتعاليم. وهذا يثبت أن سيبويه لم يكن في حاجة إلى نظرية تجريدية يستمدها من الهيلينستية اليونانية لإقامة نسقه النحوي.

لقد كان تحت تصرف سيبويه فئتان من المصطلحات[63]. فهو أولاً يستخدم – في تقسيمات اللغة العربية وظواهرها – سلسلة من المصطلحات الموجودة فعلاً. وهذه المصطلحات ربما تكون – وربما لا تكون – احتذاء لنماذج يونانية. ومن ناحية ثانية فإنه يستخدم فئة من المصطلحات الوظيفية الإجرائية، وهي مستعارة من النسق الفقهي.

ويورد كارتر أربعاً من المسائل الاصطلاحية المهمة:

- استعمال المعايير الأخلاقية في النحو مثل: حسن وقبيح[64]
- القياس منهج فقهي[65]
- مصطلحات "الموضع"... إلخ مأخوذة من دراسة الفقه[66]
- احتواء قدر كبير من المصطلحات اللغوية على دلالات فقهية مثل: الشرط والتعويض[67]

وبالإضافة إلى ذلك يشير كارتر إلى وجود صلات كثيرة بين النحاة والفقهاء. فسيبويه نفسه بدأ تعليمه دارساً للفقه. كما أن الفقهاء كانوا كثيراً ما يحتاجون إلى مساعدة النحاة لتفسير الدقائق اللغوية في النصوص الفقهية. ويستنتج كارتر من ذلك أنه إذا أمكن إثبات أن علم الفقه قد قدم النماذج لنظرية سيبويه عن اللغة، فإن الفرضية اليونانية تكون غير ممكنة من حيث المبدأ، وذلك نظراً للصمت التام في المصادر العربية فيما يتعلق بأي اعتماد على

نماذج يونانية، فضلاً عن أن النحو اليوناني ذو طبيعة مختلفة تماماً عن النحو العربي.

ومن المؤكد أن ملاحظات كارتر المتعلقة بالصلة بين النحو والفقه في العالم الإسلامي معقولة جداً في ظاهرها، ولكنها لا تنفي التأثير اليوناني. ونحن نتفق مع كارتر في أن استعارة المصطلحات النحوية لا تعني الاعتماد الكامل: فالنحو العربي نظام لساني بحكم حقه الذاتي. ولكن قضيتنا هي أن النحاة العرب الأوائل قد استعاروا عناصر كثيرة من النحو اليوناني بهدف إقامة نظامهم الخاص. أما عن استدلاله بالصمت التام في المصادر العربية فهو – بحق– استدلال قوي. ولكننا نعتقد أن الأسباب الدينية، وكذلك المشاعر الوطنية قد لعبت دوراً في هذا المجال. وبإمكاننا – بالتأكيد – أن نقدر أن النحاة كانوا – في مسألة الأصل العربي لعلمهم– أكثر حساسية من الأطباء والفلاسفة[68].

ومن الواضح أن كارتر يتفق مع هذا الرأي عندما يقول عن الأفكار الأساسية في النحو العربي؛ أي عن الفئة الأولى من مصطلحات سيبويه: "بعض هذه المصطلحات يمكن أن تكون ذات أصل يوناني". ولكنه يضيف: "بيد أنه من غير المحتمل أن يجد المرء الأثر اليوناني في كل هذه المصطلحات؛ حيث إنها تمثل في هذه الحالة مجموعة مقيدة – بقوة – بعلاقتها بمنظومة مصطلحات الكتاب[69].

إننا لا نؤكد على أن الفكر اللغوي العربي كان نسخة من النحو اليوناني ، ولكننا نعتقد –فعلاً– أن تعليم النحو اليوناني كان النموذج ونقطة الانطلاق بالنسبة للنحو العربي. وإنه لمن الصعب –عموماً– التتبع الدقيق لكيفية حدوث طريقة النقل، ومع ذلك فهناك تشابه واضح بين النحوين في

وضع المقولات categorization. وبالطبع فقد كان هذا التأثير الأول متميزاً تماماً عن تأثير الموجة الثانية بعد دخول الأعمال الأرسطية إلى العالم الإسلامي. فهذه الموجة الثانية كانت مهتمة -بصفة أكبر- بالمنهج اللغوي والفلسفة اللغوية أكثر من اهتمامها بالجوانب الفنية للنحو.

أما بالنسبة لاستدلالات كارتر الاصطلاحية فإننا نناقشها على النحو التالي:

1- صحيح أن سيبويه في وصفه للحقائق اللغوية قد استخدم مصطلحات كانت مستعملة أيضاً في المسائل الأخلاقية، وهذا يعني احتمال وجود علاقة لذلك بدراسة الفقه. ولكن يجب أيضاً أن نشير إلى أنه قد وُجِدَت في الفترات الهيلينستية والبيزنطية رسائل كثيرة حول "فضائل اللغة ورذائلها"؛ أي الكلام الصحيح والكلام غير الصحيح. ولقد كانت هذه الرسائل جزءاً مكملاً في "الصناعات" الرواقية. ومن خلال هذه "الصناعات" technai أدخلت في التعليم البلاغي[70].

2- أصل المنهج اللغوي المسمى بـ(القياس) ربما يكون قد وقع في الممارسة الفقهية.ولكننا سنحاول أن نبرهن على وجود صلة بين نسق المعايير الأربعة للتحليل العلمي في العالم الإسلامي من ناحية، ومنهج الأطباء التجريبيين في العالم اليوناني من ناحية أخرى[71]. وأياً كان المصدر الذي أخذ منه النحو فكرة القياس: من الفقه، أو عن طريق علم آخر، أو حتى كانت فكرة مستقلة تماماً، فهذه مشكلة غير جوهرية. ومع ذلك فإن هناك أمراً تاريخياً وهو أن الشافعي -كما يذكر شاخت- كان أول من نظّم أصول الفقه. ومن هنا فإن السؤال يطرح نفسه: هل يمكن أن يكون هذا النظام

موجوداً بالفعل في عصر سيبويه؟. إننا نفضل -هنا- الاعتماد على الدراسات الطبية في هذه النقطة.

3- مصطلحات "موضع"...إلخ[72]: نحن نتفق مع كارتر أن هذه الفئة من المصطلحات هي من ابتكار العقلية الإسلامية، ولكننا لا نعرف ما إذا كان تطبيقها النحوي مأخوذاً من النظام الفقهي.

4- تأكيدات كارتر على الطابع الفقهي لمصطلحات مثل: الشرط والعوض والبدل والحد والحجة والنية، ويمكننا أن نضيف المصطلح المهم: "الجزاء" الذي يعني في النحو: جواب الشرط في الجملة الشرطية -هذه التأكيدات معقولة بدرجة كافية في حد ذاتها، ولكن الاستدلال يحتاج تماماً إلى تطوير أكثر.

نحن لا نستطيع أن نقبل صورة الخلق التلقائي لهذا الهيكل البنيوي على يدي رجل واحد. ولعل طبيعة التراث النحوي القديم الموجود فعلاً تدعم -بصورة أكثر-مفهوم سيزكين لتاريخ التراث العلمي عند العرب حين يقول: "لابد أن يكون ثمة تراث أولي قد سبق مثل هذا العمل النحوي الضخم الذي قام به سيبويه، وذلك مثل الكتب التي ألفها مؤرخون ينتمون إلى الفترة نفسها، كأبي إسحق، وسيف بن عمر، وهي كتب تمثل تجميعات لكتابات مبكرة، كما أن التفاسير القرآنية التي تنتمي إلى القرن الأول الهجري قد استخدمت في أعمال لاحقة"[73]

ونحن نزعم أن سيبويه قد استعار قدراً كبيراً من مصادر مكتوبة، وربما كانت تلك الاستعارة قد تمت تحت إشراف معلم. وإذا كنا لا نملك

معلومات كثيرة عن تنظيم التعليم ومنهجه بالنسبة للنحاة الأوائل، فإننا نفترض أن نتائج سيزكين المتعلقة بالمحدثين والمؤرخين تصدق كذلك بالنسبة للنحويين. كما أننا نفترض أن بعض المصطلحات التي أدخل بها سيبويه اقتباساته عن النحاة السابقين تشير -في هذه الحالة- إلى شروط النقل وليس إلى قيمة مضامين هذه الاقتباسات[74].

وطبقاً لهذا المفهوم فإن النحويين الذين يشير إليهم سيبويه -كالخليل بن أحمد، ويونس بن حبيب، وأبي عمرو بن العلاء، والأخفش أبي الخطاب، وعيسى بن عمر، وآخرين[75]، لا ينبغي أن يُنظر إليهم بوصفهم مجرد هواة مهتمين بالغرائب اللغوية. ويرى روشيل أن قدراً كبيراً من الحقائق والنظريات الموجودة في كتاب سيبويه ناتج عن تراث لغوي سابق، وذلك على الرغم من صحة القول بأن سيبويه يعد قمة النضج في هذا التراث، وأنه يمثل -في الوقت نفسه- تجديداً فنياً مرموقاً في الوصف النحوي[76].

إن الاختلاف بين النحويين - الخبراء في المرويات اللغوية[77] - وسيبويه هو أن سيبويه ينظم الحقائق اللغوية في كلٍ متناسق. ويشير روشيل إلى حقيقة أن سيبويه لم ينقل في الأبواب السبعة الأولى فقط من الكتاب - وهي التي أطلق عليها: الرسالة[78] عن أي نحوي سابق. وربما يكون لذلك مغزاه حيث إن هذه الأبواب الأولى تعالج - بشكل دقيق - الأفكار الأساسية في النحو، كما أنها تمثل بوابة نحو فني حقيقي. وفي رأينا أن هذا الإنجاز قد تأثر - في جانب منه - بالمعرفة المتطورة بالممارسة النحوية اليونانية.

ومن ناحية أخرى فإن كارتر كان محقاً عندما افترض أن النظام الفقهي قد مارس تأثيراً مهماً على النحاة العرب في ذلك العصر، كما أنـه محـق في أن ثمة علاقة ودية كانت قائمة بين العلمين وبخاصـة في مسائل الأصول والعلة والقياس والموضوعات الأخرى التي تتصل بمنهجية العلم. غير أننا في هذه الحالة نذهب إلى أن ثمة تماثلاً بين منهجي العلمين أكثر من كون المسألة اعتماداً من النحو على الفقه[79].

إن النحو العربي – من وجهة نظرنا – بعيد تماماً عن أن يكون تقليداً مستعبداً للنحو اليوناني. ولعل من بين ما يمكن أن يُعد أكثر السمات أصالة في النحو العربي بشكل هائل أن هذا النحو قد طبق نظرية الميزان الطبيعي على اللغة: وهي الفكرة التي تظهر في التصور الذي يرى أن اللغة بناء منسجم، لكل عنصر من عناصره مكانه الصحيح[80]، وأن أي عنصر لا يمكن أن يفقد مكانه هذا دون أن يؤثر ذلك في بقية النسق، أو بدون أن يحدث تعويض عن ذلك الفقد. إن هذه الفكرة لم تثرها أي نظرية يونانية. وهنا نشير إلى مقدمة فايل لكتاب "الإنصاف" حيث يناقش النتائج المترتبة على هذه النظرية، وكذلك نشير إلى دراسة كراوس عن جابر بن حيان حيث يعالج الخلفية المنهجية لنظرية التوازن الطبيعي، كما يعالج مصادرها[81]. غير أننا ندرك تماماً أننا في محاولتنا إثبات وجود التأثير اليوناني لم نقم – إلا بقدر ضئيل جداً – بالالتفات إلى مثل هذه الجوانب من الأصالة في النحو العربي.

حواشي الفصل الأول

(1) الخوارزمي: مفاتيح العلوم 42، 13

(2) ابن خلدون: المقدمة، 546–547؛ وانظر أيضاً: Fuck, 1955 2, 6sqq.; Weib, 1910, 349-50.

(3) انظر مثلاً: Festugiere, 1959, 291sqq حيث يقول: " إن الكثيرين من الرهبان لم يكونوا حتى يفهمون اليونانية (القرن الرابع الميلادي)". أما بالنسبة للموقف في مصر فإننا نشير إلى ملاحظة قادمة في حاشية رقم16. وحول الموقف السياسي في الإمبراطورية البيزنطية، وكراهية المقاطعات الشرقية للحكومة المركزية– انظر: Stratos, 1968.

(4) حول مدرسة الإسكندرية انظر: Meyerhof, 1930; Schemmel, 1959; Parsons, 1952; Meyerhof, 1933; Bell, 1946.. وحول أنطاكية انظر: Downey, 1966 2

(5) حول الكنيسة الشرقية وتأثيرها في العالم الإسلامي انظر: Bell, 1926، وحول "الرها" انظر: Duval, 1892; Segal, 1970; Hayes, 1930; Furlani, 1937. وحول "نصيبين" انظر: Voobus, 1962; Hermann, 1926

(6) Agathias, 11, 30

(7) هناك مقولة طريفة في تاريخ أبي عيسى بن المنجم [القرن الثالث الهجري/ العاشر الميلادي] (Sezgin, 1967, 1, 322.)؛ وهي أنه في حكم الملك الساساني سابور (241– 272ب. م.) غزا الفرس اليونان والمقاطعات الرومانية مثل: مملكة العراق، وسوريا، ومصر، والقسطنطينية (هكذا !)، وأنهم أخذوا كتب الفلاسفة . وطبقاً لهذا التقدير يكون الملك سابور قد تلقى حتى الكتب العلمية اليونانية عن الإمبراطور الروماني, (Islamic Philosophy, 1972, 437-66, especially p. 454) وانظر كذلك: Peters, 1968, 46.

(8) حول آثار المنطق اليوناني والقانون الروماني في بدايات الفكر الإسلامي الفقهي – انظر: van Ess, 1970, 33 ، وحاشية رقم 59؛ Schacht, 1950 b ، وانظر فيما يلي: الفصل الرابع، حاشية 53

(9) حول مهاجمة رجال الدين البيزنطيين للإسلام– أنظر:
Khoury, 1969 2؛ Krumbacher, 1897 2; 49-51 ويؤكد Seale,1964 تأثير آباء الكنيسة في الفكر الكلامي الإسلامي، وأنظر ايضا ملاحظات van Ess, 1966,18-20

(10) de Lacy O'Leary, 1949, 142, also pp. 68,143 وانظر أيضا: شوقي ضيف 1968 ص21.

(11) Georr,1948,10

(12) Itinerarium Aetheriae (Egeriae), ed. H. Petre. Paris, 1948 (Sources Chretiennes)

(13) S. Ephraemi Syri Rabbulae Episcopi Edesseni ... opera selecta, ed. J. Overbeck, Oxford, 1866, 160. ، وحول الهيلينية اليونانية في المقاطعات الشرقية انظر: Peeters, 1950; Liebermann, 1960 2

(14) cf. Segal, 1953 (تجديدات يعقوب الرهاوي: 47 -pp.37). وحول الألفاظ اليونانية التي استعارتها السريانية انظر: Schall, 1960

(15) 1949, 71-2

(16) Mitteis/Wilcken, 1912, pp. 87-8 وأثناء الحقبة البيزنطية تغلغل الأقباط بالتدريج في الحياة العامة. وبشكل متزايد تضاءل عدد من يعرفون اليونانية، ومن هؤلاء –على سبيل المثال– أسقف هيرمونثيس: أبراهام (=600ب م) الذي اضطر لإملاء وصيته بالقبطية. أما في العصور العربية فإن اضمحلال اللغة اليونانية يمكن استخلاصه من لغة البرديات (السابق 91 .p)؛ وانظر: Peeters, 1950, 12-5; 27-32

(17) Hitti, 1968 9, 217 وانظر التفسير الطريف الذي يورده البلاذري في: فتوح البلدان (ط. رضوان، مصر، 1959، 196– 197) في سبب نقل الديوان الذي وقع – طبقاً لرأيه– سنة 81هـ/ 700م؛ وهو أن موظفاً يونانياً قد تبول في إناء الحبر !!

(18) حمزة الأصفهاني: تاريخ ط. Gottwaldt, St. Petersburg/ Leipzig, 1844- 48 (بغداد 1961) 70، 11 (من لفظ الرومي)، وانظر مصادر وكيع ib. 68, 4-5 وانظر: Rosenthal, 1968 2, 74, n. 1 وانظر أيضاً pp. 91; 136-7.

(19) Merx, 1889, 9; Baumstark,1968 2, 116-7; 222; Geor, 1948. 5.

(20) Merx, 1889., 34-101;Baumstark, 1968 2, 248- 56; Baumstark/ Rucker, 1964, 191- 2.

(21) حول سرجيوس انظر: Merx, 1889, 6; Baumstark, 1968 2, 167-9; Georr, 1948, 17 sqq.؛ وانظر: ابن أبي أصيبعة، 1، 109؛ 185–18 9؛ 204.

(22) Peters, 1968, 58.

(23) Baumstark, 1968 2 (1922); 1900; Baumstark/ Rucker, 1964, 168- - 204; Duval, 1907 3; Georr, 1948; Klinge, 1939, Huby, 1069. وانظر تأليفاً حديثاً لـ Rosenthal, 1965

(24) انظر: شوقي ضيف، 1968، 13 وما يليها؛ وانظر: Semaan, 1968, 21sqq.، وانظرصورة من الرواية في: الزجاجي: الإيضاح 89

(25) مازن المبارك 1974 3، 10–37 حيث يعطي تحليلاً مفصلاً للتفسيرات المختلفة، ويخلص إلى أن الحقائق الأساسية في الموضوع قد نقلتها المصادر العربية بشكل صحيح.

(26) Wild, 1965, PP. 5-6

(27) بخصوص اليونان أنظر: Steinthal, 1890 2, 1, 28- 9; 1891 2, 2, 71 sqq وبخصوص الهند: Renou, 1940, 1, 1, 7; Misra, 1966, 17- 8؛ وبخصوص ايسلندا Gordon, 1957 2, XLIV sqq. ؛ وبخصوص الصين أنظر: Karlgern, 1926, 47; 63 sqq.

(28) Semmaan, 1968, 11, sqq . ومما يؤكد ذلك أن الاسم السرياني للحركة (a) (الفتحة في العربية) وهو "بتاحا" ptaha قد كان موجوداً بالفعل في العصر الذى من المفترض أن أبا الأسود قد ابتكره فيه -انظر: Tarazi, 1969, 115 . ولقد كان العرب اللاحقون مدركين للتأثير السرياني-انظر: Semmaan, 1968, 18, n. 2 . وحول وضع الحركات في المخطوطات العربية المبكرة انظر: G. Bergstraber/ O. Pretzl. in: Noldke/ Schwally, 1961 2, 111, Die Geschichte des Korantexts, pp.261-69 حيث قد أشير كذلك إلى روايات مختلفة عن ابتكار وضع الحركات.

(29) "فوضع باب الفاعل والمفعول"انظر: السيرافي: أخبار النحويين البصريين ص 18. ويروي أبو الطيب اللغوي في "مراتب النحويين" (ط. م.ا.إبراهيم-القاهرة- 1954، 6، 13-14) : "أشار-أي علي- لـه-أي أبي الأسود- إلى الرفع والنصب والجر". وقضية ما إذا كان الإعراب موجوداً أو غير موجود في العربية الجارية في ذلك الوقت ليست أمراً جوهرياً بالنسبة لهذا الرأي؛ حيث إن الموضوع هو مدى اقتناع النحاة بضرورة الاحتفاظ بالنهايات الإعرابية الصحيحة. وحول هذه النقطة انظر: Fuck, 1955 2, 1-5; 8-10 وكذلك التعليقات النقدية لشبيتالر Spitaler (Bibliotheca Orientalis, 10, 1953, 144sqq.) وكذلك Wehr (ZDMG, 102, 1952, 179-86)

(30) ابن الأنباري: نزهة الألباء، 4، 9-11 ، وانظر فيما يلي الفصل الثالث (أ).

(31) Noldke/ Schwally, 1961 2, 11, 8-11 وانظر Wild, 1965, p. 5, n. 20

(32) الثعالبي- كما أشار إليه السيوطي في المزهر 1، 163، وانظر: لسان العرب، مادة "قلن".

(33) Wild, 1965, 37-40 وحول مخطوطات كتاب العين انظر السابق 9-13، وطبعة عبد الله درويش -بغداد- 1967 (الجزء الأول).

(34) Reuschel, 1959 ؛ وانظر فهرس الاقتباسات الواردة عن الخليل في كتاب سيبويه كما ترد في ملحق Troupeau, 1961

(35) مدكور، 1969، 2، 17

(36) مدكور، 1969، 2، 26

(37) انظر فيما يلي الفصل الرابع

(38) انظر فيما يلي الفصل الثالث (أ)

(39) Merx, 1889, 141-8

(40) SVF 2 ,331; Varro, De L.L., 5, 10-2، هل هناك أي علاقة بالمصطلح الرواقي pandektes (الظرف) وهل أخذ هذا المصطلح معنى "الإناء، الوعاء"؟

(41) ابن الأنباري: أسرار العربية، ط. Seybold, 77, 9 ؛ الزمخشري: المفصل ط. Broch, 27, 18

(42) Rescher, 1966, 80

(43) Merx, 1889, 146

(44) Steinthal, 1891 2,275sqq.

(45) Jadaane, 1968, 45 وهو يشتمل على مراجع أخرى؛ وانظر أيضاً: عثمان أمين Amine, 1959, 97.

(46) حول الأديرة في سوريا في القرن الرابع الميلادي انظر: Festugiere, 1959,311-6

(47) Merx, 1889, 43 نقلاً عن: Lagarde, Reliquiae iuris ecclesiasticae antiquissimae syricae, 1856, p. 140, quaestio 48.

(48) حول وضع المسيحيين في الإمبراطورية الإسلامية انظر: Nau, 1933.

(49) انظر خطأ بروكلمان GAL. S1, 366 وانظر:

Gabrieli, 1968, 283; Braunlich, 1926.

(50) كانت المجموعة الأولى من المترجمين متركزة حول ابن المقفع (GAL, 158) خلال حكم المنصور (137–159هـ/ 754– 775م) وكانت لهم صلاتهم بمسيحيي حرّان

الذين كان من أكثرهم أهمية ثابت بن قرة (GAL 1, 241; s1, 384) وكان ابن المقفع تلميذاً ليوحنا الدمشقي –انظر: Peters, 1968, 59-60 .

(51) انظر فيما يلي الفصل الرابع، حاشية 26.

(52) انظر: مازن المبارك، 1974 3، 36 (ذوق العرب)، وحول قصة مصادر الخليل في دراسة العلل –انظر فيما يلي الفصل الرابع، حاشية رقم 76.

(53) سيبويه: الكتاب 1/ 2: "الاسم: رجل وفرس وحائط"؛ وانظر: الزجاجي: الإيضاح، 49، 9–10 (بدون كلمة حائط).

(54) سيبويه: الكتاب 2/1، وانظر فيما يلي الفصل الثالث (أ).

(55) الزجاجي: الإيضاح 53، 1–5. ويشير الزجاجي إلى أن له شرحاً لرسالة كتاب سيبويه يعالج فيه هذه المسألة بشكل أكثر اكتمالاً. ونحن لا نعرف شيئاً عن هذا العمل سوى ما يخبرنا به الزجاجي نفسه في الإيضاح (41، 11؛ 53، 5). وحول رسالة الكتاب انظر فيما يلي حاشية رقم 78.

(56) انظر: سيبويه: الكتاب 13/1 وما يليها.

(57) WeiB, 1910, 389-90 حيث يقول: "إذا كان الأمر يتعلق بنسق كليّ –كما هو الحال في النحو والفلسفة– فإن محاولة التدليل على أي نوع من التأثير على أساس مجرد التوافقات العارضة تبدو –منذ بدايتها– محاولة ضئيلة النتيجة، ؛ وذلك لأن وجود الاختلافات المتعددة يشل –بشكل كامل– الحجة الكامنة للتطابقات، ؛ إذ لا ينبغي أن يُغفل أن أي نسق يمثل كلاً متكاملاً، وأنه –من وجهة سيكولوجية– ليس من المحتمل تماماً أن يُقتطع مصطلح مفرد كما لو كان مبنى شاذاً دون أن يُنظر –على الأقل– إلى الآثار التي تمارسها عليه المنطقة المجاورة".

(58) Fleisch, 1961, 23.

(59) Kraus, 1942, 2, 251,n. 2

(60) انظر فيما يلي الفصل الثامن.

(61) Carter, 1972,; 1973; cf. also id., 1973 b

(62) Carter, 1972, 76-7

(63) Carter, 1972, 80; 81-2

(64) Carter, 1972, 83; 1073, 147-50

(65)) Carter, 1972, 84

(66) Carter, 1972, 84-5; 1973, 147-8

(67) Carter, 1972, 86

(68) انظر فيما يلي الفصل السادس، حاشية رقم 36، وحاشية رقم 37

(69) Carter, 1972, 80 –ونحن نعتقد –بحق– أن الأصل اليوناني لكثير من مصطلحات الفئة الأولى يمكن إثباته: اسم، ومسمى، وفعل (؟)، ورفع، وإعراب، وإعجام، وبناء، وحركة، وتعلق، وماض، ومعنى، وكلام، وقول، ، وعدل، وصرف، وفائدة، ومفيد، وصحيح، ومعتل (cf. Carter, 1972, 83)، وتعدٍّ.

(70) Barwick, 1922, 95-9; Donnet, 1967, 154- 6; cf. also Apoll. Dysk., index, s.v. kakia (mala dictio); Quint. inst. orat, 1, 5, 1: virtutes vs. vitia . وربما تتصل كلمة "مستقيم" العربية بالكلمة اليونانية orthos

(71) انظر فيما يلي الفصل الرابع.

(72)حول هذا المصطلح انظر: Weil, 1913, 24, n. 3; Carter, 1973, 147-9 وانظر فيما يلي الفصل السابع، حاشية رقم 86.

(73) Sezgin, 1967, 393.

(74) انظر قائمة المصطلحات التي استخدمها سيبويه عند النقل عن الخليل في: Reuschel, 1959, 11 وهو يقترح أن الاختلاف في المصطلحات يشير إلى اختلاف "Wertung der Aussagen Halils", ib. p. 10, n. 2." ولكن انظر: Sezgin, 1976, 58-60; 77-9; 240- 1

(75) بخصوص هؤلاء العلماء انظر: Brockelmann, GAL 1,96-8; s1, 158-60

(76) Reuschel, 1959, 7-8

(77) ربما يكون تفسير كارتر لمصطلح "نحو" في كلمة "نحويين" بأنه "قواعد الكلام" صحيحاً، ولكنه لم يكن على صواب في النظر إلى هؤلاء "النحويين" على أنهم مجرد هواة.

(78) طبقاً لمازن المبارك (1963، 112) تشكل الرسالة الفصول السبعة الأولى من الكتاب (الكتاب 1، 1–13). ولقد عُرف أن ثمة شروحاً مكتوبة على الرسالة وحدها من خلال الزجاجي (انظر فيما سبق حاشية رقم 55)، وأيضاً من خلال الأخفش الصغير –انظر ملاحظة تحقيقية لـ "دي ساسي" (de Sacy, 1829, 382, 19) على إحدى مخطوطات كتاب سيبويه؛ ومؤداها أن إسماعيل الوراق نسخ من "الكتاب" الرسالة، وكذلك بعض باب الفاعل (الباب الثامن).

(79) مازن المبارك، 1974، 3، 79–93.

(80) بخصوص مصطلح "مراتب الكلام" انظر الفصل السابع، حاشية رقم 86.

(81) Weil, 1913, 7- 28; Kraus, 1942, 2, 187-303 (نظرية الميزان) حيث يقول كراوس (ib. 187): يهدف علم الميزان إلى تحويل كل معطيات المعرفة الإنسانية إلى نسق من الكم والوزن، وهو بذلك ينسب هذه المعطيات إلى طابع العلم الدقيق"، وانظر – بصفة خاصة – الفصل الثالث (ميزان الحروف)، والفصل الرابع (فلسفة اللغة)، ويشير كراوس إلى نظريات جالينوس وأفلاطون بوصفها مصدر "علم الميزان".

الفصل الثاني

الصوت المنطوق ومعناه

"إن معظم العلماء متفقون في الاعتقاد بأنه من الملائم
عند دراسة الجدل أن يُبدأ بدراسة الصوت"[1]

نبحث في هذا الفصل بعض جوانب العلاقة بين الصوت والمعنى: فكرة الحركة الطويلة، ومصطلح (حركة)، والنظرية القائلة بأن التغير في أصوات الكلمة يؤثر في معناها. أما الدراسات الصوتية عند العرب فإنها تقع خارج إطار هذا الفصل[2]. ولقد قيل بأن أول تصنيف للأصوات العربية في كتاب "العين" للخليل بن أحمد يرجع إلى تأثير هندي؛ حيث إنه استخدَم تصنيفاً يماثل ما صُنِّفت به الأبجدية الهندية[3].

إن العلاقة بين الحركات الثلاث وما سمِّي بحروف اللين والمد –الألف والواو والياء– كانت معروفة بالفعل لدى النحاة الأوائل. فوفقاً لما يذكره سيبويه فإن الكلمة لها ثمانية مجارٍ؛ أي أنها يمكن أن تأخذ ثماني حالات

إعرابية مختلفة. وهذه الحالات الثماني تشكل أربعة أزواج هي: الألف والفتحة، والواو والضمة، والياء والكسرة، ثم الزوج الرابع الذي يتكون من النهايات الصِّفْرية للأسماء والأفعال[4]. وكان هناك رأيان حول ما إذا كانت هذه الحروف – حروف اللين والمد – هي الأصل أم الحركات[5]، ولكن العلاقة بين المجموعتين كان معترفاً بها في الرأيين معاً. أما مفهوم "الحركة الطويلة" فقد كان غير شائع بشكل واضح: فمجموعة "حروف اللين والمد" ومجموعة "الحركات" مرتبطتان، ولكنهما لا تنتميان إلى مقولة واحدة. بيد أنه كانت هناك نظرية ثالثة هي التي رأت أن حروف اللين والمد ما هي إلا حركات طويلة.

لم يشر ابن الأنباري في معالجته لإعراب المثنى والجمع إلى نظرية ثعلب التي أشار إليها الزجاجي عند معالجته للموضوع نفسه[6]. وفي هذه النظرية يرى ثعلب أن الألف والواو والياء "أبدال الحركات"؛ أي أنها يمكن أن تحل محل الحركات: ففي الجمع (زيدون) تحل الواو محل ثلاث ضمّات. ونحن لا نعتقد أن تلك مجرد مقارنة شكلية أو وظيفية بين عنصرين من عناصر اللغة -كما نجد ذلك في أبواب أخرى من النحو العربي[7]- ولكننا نربط هذه الملاحظة المعزولة حول نظرية ثعلب بنصوص أخرى، ثم نستنتج أنها تشكل جزءا من نظرية تختلف عن المفهوم العربي العام للحروف والحركات.

يعالج ابن الأنباري في المسألة الثانية من كتابه "الإنصاف" إعراب ما يسمى بالأسماء الستة[8]. وينقل عن المازني قوله إن هذه الأسماء: أبو، أبا، أبي...إلخ مأخوذة من: أب، و: أبا، و: أب عن طريق "إشباع الحركات". وعادة ما يستخدم المصطلح العربي "الإشباع" في الظاهرة الإيقاعية؛ أي إشباع الحركة في البيت الشعري لأغراض إيقاعية»[9]. ولكن بإمكاننا أن نقول أيضا

إن المازني يبعُد هنا عن المفهوم العربي السائد: فبدلاً من القول بأن الحركة الطويلة هي (حركة + حرف) فإنه يقول إن الحركة الطويلة هي (حركة + حركة)، أو هي: حركة قصيرة مشبَعة؛ أي أنه في حالة الأسماء الخمسة فإن الواو أتت من (ضمة + ضمة) كما قال ثعلب.

وهناك دليلَ على أن هذا المفهوم قد وُجد بالفعل في العالم العربي، وأنه يتصل - بوضوح - بالنظريات اليونانية. ويتمثل هذا الدليل في فصل عن النحو في كتاب الخوارزمي "مفاتيح العلوم" يتحدث فيه عن طرق الإعراب على مذهب فلاسفة اليونان[10]. ومن المحتمل أن يكون هذا الفصل مأخوذاً من عملٍ لحنين بن إسحق الذي كتب عن النحو اليوناني والعربي[11]. يقول الخوارزمي: "... الرفع عند أصحاب المنطق من اليونانيين واو ناقصة. وكذلك الضم وأخواته... والكسر وأخواته عندهم ياء ناقصة. والفتح وأخواته عندهم ألف ناقصة، وإن شئتَ قلت الواو المدودة اللينة ضمة مشبعة، والياء المدودة اللينة كسرة مشبعة، والألف المدودة فتحة مشبعة"[12]. وهذا النص يؤكد أن مفهوم "الحركات الطويلة" في مقابل "الحركات القصيرة"، بدلاً من مفهوم "الحركات القصيرة" في مقابل "الحركات القصيرة + الألف أو الواو أو الياء"، كان قد سبق الإحساس بأنه مرتبط بالإعراب وبالمصادر اليونانية. وربما يمكن تفسير ذلك على النحو التالي: إن المترجمين والمناطقة العرب حاولوا -بفضل معرفتهم باللغة اليونانية وبالنحو اليوناني- أن يطوروا نظريات النحاة العرب. وذلك عن طريق إظهار أن الاختلاف بين (زيدٌ) و(زيدون)، وبين (أبٌ) و(أبو) ليس شيئاً آخر غير تبادل الحركات الطويلة والقصيرة. ومن المفهوم تماماً أن هذا "التطوير" قد أُسيء فهمه بمرور الوقت فأصبح نوعاً

خاصاً من الإعراب، أو أنه اختلط بالظاهرة الإيقاعية.

ويشير ابن جني إلى أن الحركة "حرف صغير"، وهذا -عنده- أحد أسباب التشابه بين الحروف والحركات. يقول ابن جني: "ألا ترى أن من متقدمي القوم من كان يسمي الضمة الواو الناقصة، والكسرة الياء الصغيرة، والفتحة الألف الصغيرة"[13]. وهذا المصطلح نفسه القائل بأن الحركة حرف صغير موجود في شرح السيرافي لكتاب سيبويه[14]، وكذلك عند جابر بن حيان[15]. ويشير برافمان إلى نظرية صوتية بمقتضاها تكون الألف مكونة من "فتحتين"، والواو من "ضمتين"، والياء من "كسرتين"، كما أن الألف والواو والياء هي نتيجة لنطق الحركة مشبعة[16].

ويستخدم الفلاسفة العرب في دراسة الأصوات مصطلحاً آخر مأخوذاً من أرسطو الذي يقسم الأصوات إلى: phônéenta و hémiphôna ول anôhp[17]. وفي هذا التقسيم صنف خاص للأصوات المكررة -وهو hémiphôna - ومن أمثلتها صوتا r و s . وهذه المصطلحات موجودة في الترجمة العربية: فابن سينا - مثلاً - يقسم الأصوات إلى ثلاث مجموعات: "الصامتات" و"التي لها نصف صوت" و"المصوتات"، وهذه الأخيرة تنقسم إلى: أصوات ممدودة وأصوات مقصورة[18]. والمقصورة هي الحركات وحروف العلة: الألف والواو والياء، والممدودة تسمّى أيضاً "المدّات"، ومن المحتمل أن تكون هي الحركات الطويلة.

إن ربط الخوارزمي نظرية الحركات القصيرة بوصفها "حروفاً صغيرة أو ناقصة" بالعالم الإغريقي يجعلنا نتوقع أن المصطلحين "صغيرة" و"ناقصة" مرتبطان بمصطلحين يونانيين. ونحن نجد في اليونانية الهيلينستية أن

التقابل بين الحركات الطويلة والحركات القصيرة، وبين الأصوات المزدوجة والحركات، قد اختفى تماماً، على الأقل في النطق. أما في الكتابة فقد احتُفِظ بالرسم التقليدي بشكل دقيق[19]. وبالفعل فقد شكل الهجاء الصحيح للحركات والأصوات المزدوجة جزءاً أساسياً في التعليم والحياة العلمية. ومن أجل هذا الغرض وُضِعت قوائم للكلمات مصحوبة بهجائها الصحيح، وبخاصة في كتابة o أو ô /وe أو ai /وu أو oi أوi أو ei أو é. وعلى سبيل المثال فإننا نجد في Epimerismoi لـ"هيروديانوس"[20] أن: ei وi و é يعبَّر عنها باسمائها: (أي: ei صوتان مزدوجان، و taôi و éta)، وo و ô يشار إليهما باعتبارهما o صغيرة، وô كبيرة؛ وe وu تميِّزان – على التوالي – عن ai وoi بإضافة كلمة psilon ومعناها: مجردة، عارية من، منفصلة عن، بسيطة[21]. وربما يكون هذان المصطلحان mikrôn وpsilon أصل المصطلحين العربيين "صغيرة" و"ناقصة". وذلك ربما يفسر لنا السبب في أننا نجد مصطلحات مختلفة لدى ابن سينا، وهي المصطلحات التي وُضعت في الوقت الذي كان التقابل الأصلي بين "الحركات الطويلة" و"الحركات القصيرة" ما يزال موجوداً*[22]. وإذا كان حنين بن إسحق وغيره من المترجمين قد تعلموا – إلى حد ما – اللغة اليونانية الحية فإنهم ربما يكونون قد أخذوا مصطلحات الحركات المكتوبة وأدخلوها في النحو العربي.

إن المصطلح العربي (الحركة) لم يُشرح حتى الآن إلا في نظرية واحدة هي نظرية برافمان[23]. وهو يرى أن (الحركة) مصطلح مأخوذ من التراث الموسيقي: فالوزن والإيقاع يتألفان من تبادل الحروف المتحركة والحروف

* ربما يقصد أنه كان موجوداً في اللغة اليونانية في عصر أرسطو الذي أخذ عنه ابن سينا.

الساكنة. ومن ثم فإن المعنى الأصلي لمصطلح (حركة) كان هو (المقطع)؛ حيث إن (المقطع) قد فُسِّر على أنه: حرف + حركة. وهذا المصطلح نفسه (الحركة) نسخة من المصطلح الأرسطي kinésis الذي استُخدِم في كتاب "الطبيعة" للتعبير عن شكل محدد من التغير، وهو إدراك الشيء الموجود بالقوة[24]. وفي هذا السياق تعتبر "الحركة" vowel الشرط الضروري لإدراك الحرف. ويضيف فيشر أن إحدى الخصائص الأولية للمقطع في النظرية الشعرية اليونانية هي حركيته؛ أي حقيقة أنه يمكن أن يُضغط أو يُمدّ. وهذه الحركية - في رأي فيشر - قد عَبَّر عنها أيضاً المصطلح العربي[25]. ولقد أشار كلا المؤلفين أيضاً إلى عبارة للشاطبي (ت 590هـ/ 1193م) يقول فيها إن الحركة عَرَض والحرف ذات، وهذا تعريف للحركة باستخدام اصطلاح منطقي[26].

ولعل الفشل الأساسي في تلك النظرية هو أنها لم تأخذ في الحسبان السياق التاريخي. فلقد استخدم سيبويه مصطلح (الحركة) منذ فترة طويلة قبل أن يصبح كتاب "الطبيعة" الأرسطي معروفاً في العالم العربي عندما ترجمه إسحق بن حنين. وينبغي أن نشير أيضاً إلى أن مصطلح kinésis لم يستخدَم - على قدر علمنا - في التراث اليوناني المنطقي أو الموسيقي بمعنى "الحركة" vowel.

ومن ثم فنحن نشرع في تقديم تفسير آخر بمساعدة المعطيات اليونانية. وهنا يمكن أن يُلاحَظ ذلك التشابه الاصطلاحي الواضح بين عبارة الزجاجي التي تقول: "هي - أي الحالة الإعرابية - حركة داخلة على الكلام بعد كمال بنائه"[27] وما يرد في التعليقات على ديونيسوس ثراكس حيث تعرَّف الحالة الإعرابية بأنها "حركة تقع في نهاية الاسم"[28]. وكذلك يمكن أن يُستخلص ارتباط مصطلح (الحركة) بالمصطلح النحوي kinésis من منحى آخر. فالكلمة

اليونانية kineîsthai تستعمل بمعنى "المعرب"[29]، والكلمة akinétos تأخذ أحياناً معنى "غير المعرب"[30]. ونجد في النحو العربي كلمة (متحرك) بمعنى "المعرب"[31]. والقول بأن هذه الكلمة استُخدِمت -بالفعل- في وقت مبكر يؤكده هذا النص المرويّ عن الخليل بن أحمد: "وسئل الخليل عن الرفع: لم جُعِل للفاعل؟ فقال: الرفع أول حركة، والفاعل أول متحرك، فجعلوا أول حركة لأول متحرك"[32]. وهذا النص يؤكد أيضاً أن ارتباط فكرة الحركة بالإعراب كان أمراً محسوساً.

وليس من الغريب أن الكلمة المعبرة عن (الحركة) vowel لابد أن تكون مأخوذة من نظرية عن الإعراب؛ وذلك إذا أخذنا في الحسبان أن الدافع الأساسي للنحاة العرب كان هو الحفاظ على القرآن الكريم من اللحن. ولقد كان هذا اللحن ناتجاً – بشكل رئيسي – عن الاستعمال الخاطئ للنهايات الإعرابية. ونحن نستطيع أن نقدر ذلك تماماً عندما نقرأ القصص المروية عن أبي الأسود الدؤلي[33].

(الحركة) – إذن – باعتبارها مقابلاً للمصطلح النحوي اليوناني kinésis كانت – في الأصل – الحركة (رقم واحد)؛ أي الحركة التي تشير إلى الحالات الإعرابية، ومن ثم أصبحت تستخدم باعتبارها مصطلحاً عاماً للحركة vowel. ويعرِّف النحوي السرياني "إلياس الطرهاني" (ت 441هـ/ 1049م) النحو بقوله: "هو معرفة حركات الأسماء والأفعال والأدوات"[34]. وحتى إذا كانت الكلمة السريانية zau`a أو mettezi`anuta (بمعنى الحركة) منقولة من المصطلح العربي، وليست ترجمة للمصطلح اليوناني kinésis؛ فإن تعريف إلياس الطرهاني يظل برهاناً على أنه قد وُجِد –

بالفعل - تعريف من تعريفات النحو علي ضوء الحركات؛ أعني: على ضوء النهايات الإعرابية.

ومن المفهوم تماما أن مصطلح (حركة) قد أخذه النحاة المتأخرون للإشارة إلى الحركة الحادثة في الواقع. وعلى سبيل المثال وجد ذلك في تفسير أسماء الحالات الإعرابية[35]. وربما يكون هؤلاء النحاة قد تأثروا - في ذلك - بحقيقة أن (الحركات) vowels قد سميت أيضا "مصوتات"[36]، وأن الصوت - طبقا للنظرية الرواقية - جسم لأنه يتحرك[37]. والنتيجة القصوى لهذا التفسير موجودة في كتابات النحوي العبري "مروان بن جناح" الذي يشبه الحركات vowels بالحركات الأساسية الثلاث في العالم الطبيعي، ويصنفها وفقا لذلك[38].

وفي مقدمة "فايل" لكتاب ابن الأنباري "الإنصاف" نجد تذييلا مطولا حول القواعد الصوتية المختلفة التي استعملها البصريون -بصفة خاصة- لشرح تغيرات الكلمة والانحرافات الطارئة على الأصل. ولقد اعتبرت هذه القواعد الصوتية أمرا بدهيا، وقبلت بوصفها التفسير الجوهري للتغير الصوتي[39]. ويشير فايل إلى ثلاثة إجراءات هي: القلب والنقل والحذف. ومن المؤكد أن الإجراء الرابع - وهو "الزيادة"[40] - كان موجودا. ولقد سمي هذا النسق من التغيرات الصوتية بـ"الإعلال"[41]؛ أي التأثير أو التعديل الذي يجعل الكلمة - إذا جاز هذا التعبير - "عليلة". ومعنى ذلك أن هذا الإعلال يمثل اعتداء على قوانين الكلام، وأنه ضد الانسجام الذي يجب أن يحكم البناء اللغوي، وهو البناء الذي كان يعتقد - بشكل ظاهر - أنه "كل عضوي".
ومثل هذه التأثيرات كان مسموحا بها في الشعر عندما يضطر الشاعر إلى تغيير شكل كلمة ما لأسباب عروضية[42]. ولكن كان يسمح بمثل هذه

التعديلات في غير الشعر عندما يكون هناك سبب قوي جداً للتغيير الصوتي؛ وذلك كأنْ يجعل هذا التغيير الكلمةَ أكثر سهولة في النطق. وحتى في هذه الحالة فإن التغيير يظل "مرضاً" لا يجعل الكلمة صالحة للاستعمال في القياس النحوي؛ أي أن الكلمة تظل انحرافاً عن الأصل. ولقد كانت الكلمة التي لا تتأثر بأي واحد من هذه التغيرات تسمَّى كلمة "صحيحة". وهذه المصطلحات بعينها موجودة في النحو السرياني. فنحن نجد هناك تمييزاً بين الكلمات الصحيحة hlima والكلمات المعتلة kriha، تماماً كما هو الأمر في النحو العربي[43]. ونحن على اقتناع بأن هذه المصطلحات السريانية والعربية قد تأثرت بنظرية مماثلة في النحو اليوناني. وبطبيعة الحال سيكون النحو السرياني هو الذي لعب دور الوسيط في الصلة بين النحو العربي والنحو اليوناني في هذه النقطة.

في النحو اليوناني تصادفنا – بشكل شائع – نظرية "عِلل الكلام" pathe tes lexeos, tes phonés وهي نظرية تصف التغير الصوتي في الكلمات في حدود أربع مقولات. ولقد استُعيرت هذه المقولات الأربع من المصطلحات المشائية في التغير الطبيعي (الفيزيقي). وهذه المقولات هي: الزيادة prostthesis، والنقص aphairesis، والتبادل metàthesis، والانقلاب enallagé. وليس من قبيل الصدفة أن الفلاسفة الرواقيين استعاروا هذه المصطلحات؛ حيث إنهم كانوا يشبِّهون الحقائق اللغوية بما يوازيها في العالم الطبيعي[44]. ولقد وُجِد هذا الاتجاه نفسه في النحو البصري: فاللغة مرآة للعالم الطبيعي، ومن ثم فإن القوانين التي تنطبق على الطبيعة هي نفسها التي تنطبق على اللغة[45]. وهذا المفهوم المحدد للغة بوصفها نسخة

مطابقة للطبيعة – وهو المفهوم الذي أوجدته في حالة الرواقيين فلسفتهم المادية؛ حيث اللغة جزء من العالم الطبيعي؛ لأن الصوت جسم[46]– أقول: إن هذا المفهوم ظهر بالمصطلحات نفسها في النحو اليوناني والنحو العربي لدرجة أن مصطلح (عليل) يرتبط بمصطلح pàthé من جهة المعنى. ومن الشائع في النحو اليوناني والنحو العربي أن يُنظَر إلى الكلمة التي لا تتعرض لأي تغير على الإطلاق بأنها "صحيحة"؛ أي لا تتأثر بأي تغير[47].

ولقد استُخدِم المنهج الرواقي في تحليل العمليات الصوتية في النحو اللاتيني أيضاً، وهو النحو الذي يقدم لنا تفصيلات أكثر بقليل. يقول فارو: "بالنسبة للتغيرات فإن سببها هو حذف الحروف، أو زيادتها، أو نقلها، أو قلبها، ثم تطويل المقاطع أو تقصيرها، وفي النهاية حذفها أو فقدانها"[48]. ولعل مما يؤكد – أيضاً – الأصل الرواقي لهذا النسق ملاحظة فارو عندما قال: "إن كريسبوس وأنتيباتر...، هما اللذان قد كتبا عن أن الكلمات مشتقة من كلمات أخرى بمثل هذه الطرق؛ أي أن بعض الكلمات تقبل حروفاً، وبعضها الآخر يسقط منه حروف، وتظل كلمات أخرى تقلب حروفاً"[49]. وبطبيعة الحال فإن مفهوم القوانين الصوتية واعتبارها مثل الأحداث الطبيعية التي تحدث بطريقة آلية مفهوم أقدم من ذلك؛ حيث نجده قائماً في محاورة أفلاطون "قراطيلوس"[50].

وفي فترة لاحقة من النحو اليوناني نجد تطويراً لهذه النظرية، وهو التطوير الذي يرتبط باسم النحوي "طريفون" الذي عاش في القرن الأول قبل الميلاد[51]. لقد استخدم طريفون المقولات ذاتها التي استخدمها الرواقيون[52]، ولكنه ربط بين التغير في الصوت والتغير المقابل في المعنى: فالأصوات والمعاني

-كما قال- يؤثر كلٌّ منهما في الآخر: فمثلاً كلمة limos التي تعني نقص المؤونة جاءت من الفعل leipô (= يترك خلفه)، والمستقبل leipsô، فكان ينبغي أن تُكتب بصوت مزدوج (أي leimôs)، ولكن ما حدث في الأصوات هو نفسه ما حدث في المعنى؛ فالكلمة تشير إلى نقص، وهذا هو السبب في أنها نقصت في الأصوات كذلك. هكذا يقول طريفون[53]. ويمكننا أن نقارن ذلك بكلمات أخرى لأحد شراح ثراكس حيث يقول: "إن شكل كلمة epoioun (بمعنى: كنت أفعل) يحتوي على ماضٍ أكثر بالمقارنة بشكل كلمة (بمعنى: أفعل)"[54]. وهنا فُسِّرت إضافة e في زمن الماضي الناقص من خلال المعنى النحوي للكلمة. والاختلاف بين نظرية طريفون هذه والرمزية الصوتية المعتادة هو أن نظرية طريفون لا تفسر معنى الكلمة عن طريق أصواتها، وإنما تريد أن تعطي تفسيراً للتغير من شكل إلى آخر في حدود التغير في المعنى. وهناك - بالطبع - صلة لذلك بنظرية القيمة الدلالية للأصوات كما هو الأمر في قراطيلوس حيث يُعتقَد أن كل صوت يسهم في تكوين المعنى[55].

ولقد وُجدت كلتا النظريتين في الأعمال النحوية العربية. ففي كتاب "الخصائص" لابن جني نجده يعقد ثلاثة أبواب تعالج موضوع العلاقة بين الأصوات والمعاني: "باب في تصاقب الألفاظ لتصاقب المعاني"[56]، و"باب في قوة اللفظ لقوة المعنى"[57]، و"باب في إمساس الألفاظ أشباه المعاني"[58]. ويقول ابن جني: "فأما مقابلة الألفاظ بما يشاكل أصواتها من الأحداث فباب عظيم واسع...وذلك أنهم كثيراً ما يجعلون أصوات الحروف على سمت الأحداث المعبر بها عنها فيعدلونها بها ويحتذونها عليها"[59]. ولقد نقل السيوطي هذه الملاحظات عن الأصوات التي تحاكي معنى الكلمة[60]، كما عالج

– في السياق نفسه – نظرية عبَّاد بن سليمان الذي يرى أن ثمة مناسبة طبيعية بين الكلمات والمعاني[61]. وهذا ينقلنا إلى النظريات المتعلقة بأصل اللغة والقيمة المعرفية epistemological للكلمات.

والمثال الجيد للطريقة التي تقوم عليها نظرية ابن جني حول التجاوب بين الصوت والمعنى هو كلمتا "خضم" و"قضم" حيث يقول: "من ذلك قولهم: خَضِمَ وقَضِمَ؛ فالخضم لأكل الرطب... والقضم للصلب اليابس...فاختاروا الخاء لرخاوتها للرطب، والقاف لصلابتها لليابس، حذواً لمسموع الأصوات على محسوس الأحداث" [62]. ونحن هنا إزاء رمزية صوتية معتادة تماثل – بحق – ملاحظات سقراط في "قراطيلوس". غير أن النظرية استُعملت – أيضاً – لأغراض نحوية. وفي هذه الحالة فإننا لا نقارن بين كلمتين وفق هذا المستوى، ولكننا نقارن بين كلمة أصلية أولية وشكل لاحق مشتق منها. والمثال الجيد لذلك هو تفسير تكرير الجزء الثاني من الفعل بأنه علامة على تكرار الحدث الذي يعبر عنه هذا الفعل[63].

ولا يفوتنا أن نذكر أن مثل هذه النظرية قد قامت على الاعتقاد بأن الكلمات لم تُطلَق بشكل عشوائي، بل إنها تعبر – بالفعل – عن جوهر الأشياء المدلول عليها بها. وبعبارة أخرى: إن كل كلمة قد وضِعت لسبب مخصوص، وإن ثمة علاقة طبيعية بين الكلمات والأشياء[64]. وعندما تتغير الكلمة بعد وضعها الأول فإن ذلك يشير إلى تغير في المعنى، وهذا التغير لابد أن يُفَسَّر، وإلا فلن يكون هناك مسوغ لهذا التغيير في الأصوات. ونحن نجد – أحياناً – أن مقولة "كثرة الاستعمال" تقدَّم بوصفها تفسيراً لتغير الكلمة، ولكن هذه المقولة لم تكن مقبولة لدى كل النحاة[65].

والنتيجة التي نخلص إليها هي أن النحاة اليونان قد مارسوا من خلال نظرياتهم الاشتقاقية تأثيراً معيناً على نظرائهم العرب الذين طوروا تلك النظريات بطريقتهم الخاصة. ومن المحتمل أن يكون تركيب اللغة العربية - بنماذجه المحددة - قد ساعد النحاة العرب كثيراً في جهودهم لإقامة نظام من القواعد التي يمكنها تفسير التغيرات الصوتية الحادثة في الكلام الفعلي. وهم في إقامتهم لهذا النظام قد أفادوا من المبادئ التي تلقوها من النحو اليوناني. ونحن نزعم أن هذا التأثير كان محسوساً - بالفعل - في عصر سيبويه؛ وذلك بالنظر إلى حقيقة إشارة ابن جني إلى الخليل بن أحمد في الأبواب التي عقدها حول محاكاة أصوات الكلمة لمعناها. وفي أبواب الأصوات في كتاب سيبويه نجد مصطلح (معتل) مصطلحاً فنياً مستَخدماً بشكل متكرر. وهذا المصطلح - أيضاً - استخدمه الخليل بن أحمد طبقاً لإحدى الروايات[66].

إن مصطلحات الصوت وعلاقته بالمعنى ذات أهمية كبيرة في الوصول إلى فهم أفضل لآراء النحاة العرب[67]، وهي أيضاً تعطينا الفرصة لتوضيح علاقاتهم بالعالم اليوناني. وسنناقش - فيما بعد - التقابل بين "المعنى" و"اللفظ"[68]. أما هنا فإننا نهتم بمصطلح (صوت)، وبتقسيم الأصوات، ليس من جهة خصائصها الصوتية المختلفة، ولكن من جهة قيمتها الدلالية.

وينبغي - أولاً - أن ننظر إلى المعطيات اليونانية التي تمثلها - في زعمنا - النظرية الرواقية بدرجة كبيرة. وطبقاً للرواقيين فإن الصوت جسم[69] يوجد نتيجة قرع الهواء: وعلى حد قول ديوجينوس البابلي في رسالته عن "الصوت"[70] فإن "الصوت هو الهواء المدفوع، أو هو ما تدركه - بصفة خاصة- الأذن". ولعل من أهم التقسيمات الفرعية للأصوات تقسيمها إلى

أصوات تصدر بفعل الإرادة (اللغة الإنسانية)، وأصوات تصدر بفعل الغريزة (أصوات الحيوانات). والمجموعة الأولى من الأصوات هي - فقط - التي تستحق أن توصَف بأنها دالّة sémantikos . ومن البديهي أن الكلام الإنساني مقَطَّع articulated دائماً، وأنه من الممكن كتابته (الكتابة تعادل - في المصطلح الرواقي - فكرة التقطيع)(71). ومن ناحية أخرى فإن الصوت الحيواني لا يحمل معنى، حتى إذا أمكن اعتباره - في بعض الأحيان - مقطَّعاً(72). ثم هناك أصوات تصدر في شكل ضوضاء متصلة غير ذات معنى ولا يمكن كتابتها؛ وهي الأصوات بمعناها الدقيق التي تصدر عن الأشياء الجامدة. وفي ذلك يقول ديوجينوس: "الصوت الحيواني هواء مدفوع بالغريزة، أما صوت الإنسان فهو الهواء المقطع المدفوع إلى الخارج بالإرادة"(73). وطبقا للرواقيين فإن الكلام - كما يذكر ديوجينوس - هو الصوت الذي يمكن كتابته؛ مثل كلمة héméra (يوم)، واللغة هي الصوت الدال الذي يصدر بالإرادة؛ مثل: héméra esti (إنه يوم)... ويختلف الصوت عن الكلام؛ لأن الصوت ربما يكون مجرد ضوضاء، ولكن الكلام لا يكون إلا شيئا مقطعا، والكلام يختلف عن اللغة دائما؛ لأن اللغة ذات معنى في حين أن الكلام -بخلاف اللغة- ربما يكون أيضا لا معنى له؛ وذلك مثل: blituri(74).

ونجد في التعليقات على ثراكس تخطيطا مفصلا لهذه الفكرة؛ حيث تستخدم كلمة "مقطع" بمعنى "ذات معنى"(75). كما أن هناك فكرة جديدة قد أضيفت وهي تلك الأصوات sounds التي يمكن كتابتها: "ليكن معروفا أن بعض الأصوات تقطع ولها هجاء معين؛ وذلك مثل أصواتنا، وأن بعض الأصوات لا تقطع ولا يمكن أن يكون لها هجاء؛ وذلك مثل طقطقة النار، أو

صوت حجر يسقط، أو صوت قطعة من الخشب، وأن بعض الأصوات لا تقطع ولكن يمكن هجاؤها؛ وذلك مثل: محاكاة أصوات الحيوانات غير العاقلة مثل: brekekéx (صوت الضفدع)، أو koi (صوت الخنزير): فالصوت نفسه غير مقطع؛ لأننا لا نعرف ماذا يعني، ولكن له هجاء معيناً؛ لأن من الممكن كتابته. ويبقى بعد ذلك الأصوات الأخرى التي تقطع ولكن ليس لها هجاء؛ وذلك مثل صوت الصافرة: فالصوت نفسه مقطع؛ لأننا نعرف معناه – مثلاً: يقول هوميروس: "وعن طريق الصافرة أعطى علامة لديوميدوس الذكي"– ولكن هذا الصوت ليس له هجاء؛ لأنه لا يمكن أن يكتب"[76]. ونتيجة لترادف تعبيري "مقطعة" و"ذات معنى" فليس ثمة مكان في هذا التقسيم للكلام المقطع لبعض الحيوانات؛ وذلك مثل أصوات الببغاوات التي هي أصوات ليست ذات معنى على الرغم من تقطيعها. وتبدو محاكاة أصوات الحيوانات على أنها أصوات غير ذات معنى، ولها هجاء، أمرا يمكن تعقله تماما عندما نأخذ في الاعتبار حقيقة أنه بالهجاء engràmmatos – فقط – يشار إلى أن هذا الصوت أو ذاك يمكن أن يعاد إصداره في الكتابة بالحروف المعتادة. وربما يمكن أن تفسر مقولة "الصفير"؛ أي الصوت الذي يقطع ولكن ليس له هجاء، على أنها سوء فهم من جانب صاحب هذا التعليق. فهو يريد أن يقول إن صوت الصافرة لا يمكن أن يعاد إصداره في الكتابة، ولكن الكلمة التي تستخدم في الدلالة على هذا الصوت ذات معنى. فهو – إذن – يخلط بين المقولتين حتى يكتمل تقسيمه.

وثمة تقسيم مماثل للأصوات طبقه أمونيوس، ولكنه – مرة أخرى – يستخدم مصطلح "مقطع" بمعنى "ما يمكن كتابته"، ملتقيا في ذلك مع

الاستعمال الرواقي[77]. يقول أمونيوس: "يلي ذلك أن بعض الأصوات ذات معنى؛ حيث يمكن كتابتها؛ وذلك مثل الكلام الإنساني، وأن بعض الأصوات ذات معنى ولا يمكن كتابتها؛ وذلك مثل نباح الكلب، وأن أصواتاً أخرى غير ذات معنى ويمكن كتابتها؛ وذلك مثل: blituri، وتبقى - بعد ذلك - أصوات أخرى غير ذات معنى، ولا يمكن كتابتها؛ وذلك مثل الصفير الذي لا يصدر لسبب على الإطلاق ولا لأغراض التواصل، أو مثل محاكاة صوت بعض الحيوانات"[78]. ونلاحظ - أولاً - أن أمونيوس ينسب إلى الكلاب صوتاً معينا على الرغم من عدم إمكانية كتابته، وذلك بخلاف الرواقيين الذين ينسبون إلى الحيوانات - بشكل مطلق - كلاما مقطعا ولكنه غير ذي معنى. وإلى حد ما فإن أمونيوس يتفق مع النظرية المشائية في أن الحيوانات -أيضا- تستخدم أصواتها للتعبير عن معنى[79]، ولكن عندما نحاول أن نحاكي هذه الأصوات الحيوانية فإنها تظل أصواتا لا يمكن كتابتها، كما أنها -فضلا عن ذلك- تفقد معناها الأصلي. ثم نجد - ثانيا - أن تقسيم أمونيوس الأساسي أقيم على ثنائية: أصوات ذات معنى وأصوات غير ذات معنى. وهذا يدخل كلمة مثل: blituri في مقولة أخرى غير الكلام الإنساني.

ولقد وجدت الفكرة الرواقية القائلة بأن الصوت جسم في الترجمة العربية لكتاب "الآراء الفلسفية" placita philosophorum[80]. كما أن تلك النظرية المادية قد أخذ بها النظام (ت 231هـ/ 846م)[81]، وهو المعتزلي الذي أثبت هورفيتز ارتباطه بالفلسفة الرواقية في مناح مختلفة[82]. كما أن التعريف الرواقي للصوت بأنه ناتج عن قرع الهواء قد وجد لدى عدد من المؤلفين في العالم العربي ممن شاع استعمالهم للنظريات المنطقية والطبيعية

اليونانية أمثال: ابن سينا، وإخوان الصفا، والقاضي عبد الجبار[83]. وكذلك يعطينا القاضي عبد الجبار أفكاره حول تقسيم الأصوات فيقول: "والأصل في هذا الباب أن جنس الصوت قد يختلف الوجه الذي يحدث عليه؛ فقد يكون صوتاً مفيداً[84] غير مقطع، وقد يكون مقطعاً في جنس واحد، وقد يكون (مقطع) في جنس على وجه يتصل تارة في الحدوث وينفصل أخرى[85]، وقد يحدث على وجه يكون حرفاً وحروفاً، وقد يحدث على وجه لا يوصف بذلك؛ كصرير الباب، وإن كان قد يكون من جنس بعض الحروف، وإنما تكشف الحروف بأن يحدث الصوت في بنية ومخارج مخصوصة؛ كبنية الفم وغيره"[86]. وهناك أيضاً ملاحظة حول كلام الطيور يقول فيها: "فلذلك (أي لأنه غير ذي معنى) لا يوصف منطق الطير كلاماً، وإن كان قد يكون حرفين أو حروفاً منظومة"[87].

وإذا بدأنا من ملاحظته الأخيرة عن منطق الطير فإن عبد الجبار يتفق - بوضوح - مع الرواقيين في أن أصوات الحيوانات يمكن أن تشبه الكلام الإنساني، وأن كلامها - لذلك - يمكن أن يُكتب وأن يقطَّع أيضاً[88]. ومع ذلك فإن هذا الكلام لا يمكن أن يكون مفيداً؛ لأن الحيوانات لا تملك عقلاً.

وتنقسم بقية الأصوات إلى أصوات - بالمعنى الدقيق -؛ وهي التي لا يمكن تقطيعها، وأصوات مقطعة؛ وهي التي قد يكون لها هجاء، وقد لا يكون. ويبدو أن تنقيحنا للنص أمر لا يمكن تجنبه؛ لأنه إذا كانت اللغة وحدها ذات معنى، وإذا كانت اللغة تتكون من الحروف المنظومة[89]، وإذا كانت تلك الحروف لا بدّ أن تكون أصواتاً مقطعة؛ فعندئذٍ يكون الصوت غير المقطع، وفي الوقت نفسه له معنى، أمراً من الصعب تصوره. ويُلاحَظ أن الأمثلة

المعطاة في التقسيمين الفرعيين للأصوات المقطعة - تلك التي لها هجاء، وتلك التي لا يمكن أن يكون لها هجاء - هي بعينها التي وردت في التعليقات على ديونيسيوس ثراكس: فمن ناحية أولى لدينا الكلام الإنساني، وهو الذي يمكن أن يُكتب، ومن ناحية ثانية لدينا الصوت الذي من جهة كونه صوتاً لا يمكن كتابته، ولكن من جهة الكلمة التي تدل عليه فهي مقطعة؛ أي ذات معنى. وفي كلتا الحالتين فإن سوء الفهم ينبع من الخلط بين الصوت والكلمة التي تدل عليه. أما تعبير "بنية ومخارج مخصوصة" فيمكن مقارنته بأوصاف الرواقيين لطبيعة الصوت والكلام[90].

إن تصنيف الأصوات الذي ناقشناه هنا يستخدم مقولتي "التقطيع" و"الهجاء" كما هما في التقسيم الرواقي. ولكن ثمة تقسيم آخر للأصوات موجود في "رسائل إخوان الصفا"، وفي كتاب الرازي "مفاتيح الغيب"[91]. فهناك تنقسم الأصوات إلى: أصوات حيوانية، وأصوات غير حيوانية. وفي هذا التقسيم أيضاً هناك مكان لصيغ الانفعال؛ وهي التي تُصنَّف إلى: أصوات إنسانية لا يمكن التعبير عنها بالحروف، وأصوات إنسانية ليس لها معنى. ومن ثم فإن أحد المعاني الفنية لكلمة (صوت) هو - بحق - "التعبير الانفعالى" interjection.

وثمة تماثل مهم آخر بين النظريات العربية والنظريات اليونانية؛ وهو ما يعطيه لنا التمييز بين الكلام léxis واللغة logos على مستوى الكلام الإنساني. وهذا التقسيم واضح جداً في اللغويات الرواقية، كما أنه قد أصبح - بأَخَرَةٍ - معروفاً في العالم العربي. يقول ابن جني: "أما الكلام فكل لفظ مستقل بنفسه، مفيد لمعناه، وهو الذي يسميه النحويون الجمل نحو: زيد أخوك، وقام محمد... وأما القول فأصله أنه كل لفظ مذل به اللسان، تاماً كان

أو ناقصا. فالتام هو المفيد؛ أعني الجملة... والناقص ما كان بضد ذلك؛ نحو: زيد، ومحمد، وإن...فكل كلام قول، وليس كل قول كلاما"»[92].

وهذا التمييز بين "الكلام التام" و"الكلام الناقص" أشار إليه الرواقيون بهذين المصطلحين: lekta autotele وlekta ellipe[93]. والتماثل في المصطلحات أمر واضح[94]. بل حتى المثال الذي يعطيه الرواقيون للكلمة التي لا معنى لها – أي الكلمة القول وليس اللغة – وهو: blitturi قد وجد في أحد المصادر العربية؛ أعني في تعليقات الحسن بن سوار (ت 331هـ/ 942م) على الترجمة العربية لكتاب أرسطو "المقولات"؛ حيث أخذت هذه الكلمة الشكل التالي: بالانثور»[95].

أما الكلمة التي ترجمناها بـ communicative فـهي كلمة (مفيد). وهذه الصفة لا تنطبق إلا على الجمل التامة التي تتكون – في حدها الأدنى – من فعل وفاعله». فالفعل وفاعله يشكلان جملة مستقلة لها معنى (فائدة)[96]. ويدل مصطلح (فائدة) على معنى مستقل بنفسه. وهذا المصطلح يتصل بكلمات أخرى من الأصل الثلاثي (فاد): فالصيغة الرباعية (أفاد) تعني: تقديم خدمة لشخص ما، أو إعطاء شيء لشخص ما، أو اكتساب فائدة من...(وهي بهذا المعنى الأخير ترادف الصيغة العاشرة: استفاد). والمصدر (إفادة) يعني: نفع، اقتناء. كما أن كلمة (أفاد) تشكل مصطلحا فنيا بمعنى: ينقل شيئا، يعبر؛ فهي ربما تقال في: نقل العلم، ونقل الفكرة، ونقل المعرفة، ونقل المعنى[97]، أو في التعبير عن المقولات النحوية مثل: مقولات الأزمنة، أو مقولات التعريف[98]. ولقد ترجمت جويشون Goishon كلمة (أفاد) بـ il donna، وبالتالي ترجمت (إفادة) بـ don, acquisition. ومثال ذلك ترجمتها لعبارة ابن سينا "إفادة الوجود لوجوب الوجود" على النحو التالي:

l`acquisition de l`existence par la nécessite d`etre[99]. ونحن نعتقد أنه في éكل تلك الأمثلة المقتبسة فإن كلمة (أفاد) تعبر أيضاً عن تحقيق شيء ممكن، أو إدراك شيء، أو إكمال شيء.

وفي المفردات الاصطلاحية لعبد الجبار نجده يستخدم مصطلح (أفاد) للأشخاص: فالكلام لا يصبح ممكناً إلا إذا صدر عن شخص يفيد[100]. وهناك استخدام مماثل في الكتابات النحوية؛ وذلك عندما يُستخدَم هذا الفعل بشكل مطلق: فهذه الكلمة أو تلك (تفيد)؛ أي "تدلّ على معنى" أو "تتمم معنى القول". ومثال ذلك قولهم بأن الحرف لا يفيد إلا بكلمتين[101]. وبهذه الدلالة ربما يكون مصطلح (فائدة) قريباً جداً من مصطلح "المعنى". ومثال ذلك ما يقوله ابن هشام من أن الكلام يتألف من جزأين: لفظ وإفادة"[102]. والجملة التي تحتوي على كل ما هي بحاجة إليه؛ أي الجملة التامة، تسمى: جملة مفيدة. فالكلام =فقط- هو الذي يسمى مفيداً، وهو بذلك يختلف عن القول الذي قد يكون غير مفيد[103]. وبهذا المعنى فإن مصطلح (مفيد) يقابل المصطلح اليوناني autotelés، وهو المصطلح الذي يستخدم في الدلالة على الخاصية التي تفصل بين الكلام léxis واللغة logos. والمعنى الحرفي لكلمة autotelés هو شيء من قبيل: متمم بذاته، تام في ذاته، مدرَك في ذاته[104]. وحاصل الجملة المفيدة يأتي من الشخص المفيد، أو بعبارة أخرى: ناتج عملية الإفادة هو الفائدة. فالفائدة هي معنى الجملة الذي لا يمكن تقديمه إلا بالجملة التامة، وليس بسلسلة من الكلمات المبعثرة. وينبغي أن يفهم "التمام" في هذا السياق على أنه "تمام تركيبي": فالفعل والفاعل هما أقل مكونين للجملة التامة التي تعطي معنى تاماً[105]. ويسمى هذا المعنى التام في النحو الرواقي autoté leia[106].

وتعني الصيغة العاشرة من هذا الفعل – وهي صيغة (استفاد) –: اكتسب، تلقى. وذلك مثل قولهم: "تستفيد بميم مفعول وواوه معنى مخصوصا"[107]. والمعنى الناتج عن ذلك هو (المستفاد)؛ أي (المدرك، المكتسب، التام). وتترجم جويشون عبارة "هذا هو ما يعطيه المفيد ويكتسبه المستفيد"[108] على النحو التالي: c`est ce qui est donne par le mufid et acquis par le mustafid. وهذه العبارة تشير إلى المستقبل من الخارج، وإلى ما يكمل ويحقق خاصية باطنة: يقول ابن سينا: "أمور تصورت في الذهن مستفادة من خارج"[109]. وربما نشير أيضا إلى مصطلح فني آخر في علم النفس الإسلامي، وهو مصطلح "العقل المستفاد"؛ أي ho thurathen noûs: العقل الهيولاني بقدر ما يدرك بالعقل الفعال؛ أي بأمر ليس من ذاته ، وإنما من خارج[110].

ونحن نعتقد أن الفعل (فاد) يعادل المعاني التي يعبر عنها الفعل اليوناني telein. فهذا الجذر العربي مناسب – بشكل غريب – لترجمة الفعل اليوناني؛ حيث إن كلا الفعلين يدل على علاقة الإعطاء، والإكساب، وكذلك الإكمال والإدراك. ومن المحتمل أن يكون مصطلح (مفيد) هو أول ما استخدم في العالم العربي في هذا السياق، وذلك باعتبار أنه ترجمة للمصطلح اليوناني autotelés (أوtéleios). ولا بد أن تكون المصطلحات الفلسفية: مستفاد، أفاد...إلخ تطورا حدث في مرحلة متأخرة. ومن الشائق أن نجد أن مصطلح telo s – بمعنى: "الغرض والهدف والغاية" من علم معين قد ترجم بكلمة (فائدة)[111].

وثمة أثر آخر للنظرية الرواقية في "اللغة" logos نجده في بعض الملاحظات عن تطور الكلام والعقل اللذين يعدان ترجمة للمصطلح الرواقي logos. فـ"يمبليقوس" Jammblichos يخبرنا أن اللوجوس – عند الرواقيين

- لا يتحقق مباشرة في وقت الميلاد، ولكنه يقتضي أربعة عشر عاماً لكي يتم بناؤه[112]. وهذه الأعوام الأربعة عشر قد أشار إليها أيضا ديوجينوس البابلي في تعريفه للغة التي "تكتمل بعد أربعة عشر عاماً"[113]. وثمة عدد آخر هو "سبعة أعوام" نجده في كتاب "الآراء الفلسفية" Placita Philosophorum في ذلك الفصل الذي يدور حول السؤال: كيف يتكون الإدراك والفهم والكلام الداخلي؟[114]. والإجابة هي أن الكلام الداخلي يتكون خلال السبعة الأعوام التي تمثل -بوضوح- المرحلة الأولى من عملية ناتجة عن امتلاك كلٍ من الكلام الداخلي والكلام الخارجي (أي: العقل واللغة). وربما تكون هذه الفقرة من "الآراء الفلسفية"، أو حتى ترجمتها على يد قسطا بن لوقا[115]، هي مصدر الغزالي[116]، والرازي[117]، اللذين أشارا إلى التقسيم نفسه للحياة الإنسانية إلى فترات تتكون كل فترة منها من سبعة أعوام[118].

حواشي الفصل الثاني

(1) Diokles Magnes ap. Diog. Laert. 7, 55 = SVF2, 136 [G1]

(2) انظر Schaade, 1911; Cantineau, 1960, 19- 25; Bravmann, 1934; Semaan, 1968.

(3) انظر Wild, 1965, 37-40

(4) سيبويه، الكتاب، 1، 3، 2–3

(5) انظر: الزجاجي، الإيضاح، 123، 9– 13؛ ابن الأنباري، أسرار العربية، ط. Seybold، 127، 9–12

(6) الزجاجي، الإيضاح، 141، 10–12

(7) على سبيل المثال: أداة التعريف، والإضافة التي تؤدي الوظيفة نفسها، ولذلك فقد يتبادلان الموقع نفسه وإن لم يكونا من منزلة واحدة.

(8) ابن الأنباري، الإنصاف، 6، 11–12، 25

(9) لقد فسر ابن الأنباري مصطلح "الإشباع"، وثمة مثالان من أمثلته موجودان عند ابن جني في الخصائص (3، 136) أحدهما في فقرة عن نظرية الإشباع وصلتها بإعراب المثنى والجمع، ومن الممكن أن يكون المؤلفان ينقلان عن أحد كتب المازني.

(10) الخوارزمي، مفاتيح العلوم، 46، 3–10

(11) انظر فيما يلي: الفصل السادس، حاشية رقم 23

(12) الخوارزمي، مفاتيح العلوم، 46، 4–8

(13) ابن جني، الخصائص، 2، 315، 7–8

(14) انظر: د. محمود فهمي حجازي، 1971، 71–2، والفقرة المنقولة من شرح السيرافي اقتبسها الدكتور مازن المبارك، 1974[3]، 118–119

(15) Kraus, 1942, 2, 244, n. 1

(16) Bravmann, 1934, 13 مقتبسا من كتاب علي بن سلطان القارئ (ت 1014هـ/1605م): المنح الفكرية على متن الجزرية – القاهرة –1308هـ –ص50

(17) Steinthal, 1890[2], 1, 254 sqq.; وانظر: Aristot. Poet. 1456 b 24-30 Bravmann, 1934, V11-V111, and note 2.

(18) ابن سينا، الشعر، 191، 11-14

(19) cf. Kuhner/Blass, 1966[3], 1, 1, 41, Anm. 2; also Browning, 1969, 32-3.

(20) Herodiani Partitiones. Ed. J. Fr. Boissonade. London, 1819 (Amsterdam, 1963). cf. about the epimerismoi, Gluck, 1967, 35-40. وهذه القوائم مأخوذة – أساساً – عن أحد نحاة الإسكندرية في القرن الثاني بعد الميلاد – هيروديانوس – ابن أبولينوس ديسكيلوس.

(21) لاحظ أنه في التعليقات على ديونيسيوس ثراكس يُستَخدم مصطلح psilos مقابلاً لمصطلح dasus؛ أي: المنطوق بالنفس الخشن spiritus asper (انظر مثلاً: scholia D. T. 32-3). وفي مرحلة تالية أصبحت o mikron، و o méga، و e psilon أسماء –انظر Liddel/Scott, s.v. u and s.v. psilos

(22) Steinthal, 1891[2], 2, 192sqq.; 201

(23) Bravmann, 1934, 12-8 ونحن لا نأخذ في الحسبان ذلك التفسير الذي يشير إليه الرازي (مفاتيح الغيب، 48،1)؛ وهو أن الصوت –عندما ينطق صامتاً متحركاً– فإنه يتحرك من صوت إلى آخر؛ ولهذا فالحركة الإعرابية هي حركة مادية. فالرازي نفسه لا يوافق على هذا الرأي؛ لأن الحركة الإعرابية نفسها ليست حركة مادية. وانظر أيضاً: رسائل إخوان الصفا، 3، 136، 2): "الحركة هي انتقال الصوت من موضع إلى موضع آخر في زمن ثان". وحول تفسير مصطلح "زمن ثان" انظر: Bravmann, I. c.

(24) Aristot. phys. 201 b 4.

(25) Fischer, 1964, 146.

(26) نقلاً عن: Bravmann, 1934, 13.

(27) الزجاجي، الإيضاح، 72، 2-3

(28) Scholia D.T. 383, 3-4 ;550, 24; cf. also praefatio, XL1, 2, and

grammatici Graeci,1V, XX11, 12. ولاحظ التماثل بين مصطلح "بناء" (البناء الصوتي، وهو مأخوذ - في الأصل - من البناء المادي) ومصطلح suntaxis. ومن بين دلالات الكلمة اليونانية - أيضاً - معنى البناء الصوتي الداخلي؛ مثلاً: في عنوان كتاب النحوي هيروديانوس: Peri suntáxeôs tôn stoicheiôn (في البناء الصوتي للكلمات الأساسية)، وكذلك -بصفة خاصة- في عبارة استخدمها أبولينوس ديسكيلوس؛ وهي: "الأبنية الناتجة عن هذه (أي عن المقاطع)...تكمِّل الكلمة" (Apoll. Dysk.2,7-8، وحول مصطلح súntaxis انظر Donnet, 1967,23-30). كذلك يمكن أن ننقل عبارة أخرى للمؤلف نفسه يقول فيها: "كل جزء غير معرب من أجزاء الكلام له بناء súntaxis واحد لا يتغير مع كل جنس" (Apoll. Dysk. synt. 316,8-9; cf. synt,488,5-6). وفي اليونانية المتأخرة استُخدم مصطلح súntaxis أيضاً بالمعنى الصريح نفسه لكلمة "بناء" العربية؛ مثال ذلك ما نجده في نقش من أفسوس Ephesos ("بناء المدخل" = hè súntaxis toû perithúrou) Liddel/Scott,s.v. ولاحظ - أيضاً - التماثل في المعنى بين الكلمة اليونانية télos والكلمة العربية "كمال". ولقد استُخدمت كلمة "كمال" -بالفعل- للكلمات المتصلة مثل: teleiótès, entelécheia (Diaber, 1968,77). ومن السهل تخيل الخلط بين télos بمعنى النهاية، وtélos بمعنى الوفاء بكذا.

(29) Scholia D.T.230,26; Sophr. in Theod. 2,418,17-8

(30) Scholia D.T.427,11; Apoll. Dysk. pron.70,17; 71,2,et passim.

(31) عبد الجبار، المغني، 7، 13، 205. ونص أبي هاشم المنقول هناك هو "متحرك برفع أو نصب أو جر".

(32) الخليل، في: الزجاجي: مجالس العلماء، 253، 12-14

(33) انظر فيما سبق: الفصل الأول، حاشية رقم 24، وانظر على سبيل المثال: الزجاجي: الإيضاح، 89-90

* أعتقد أن المؤلف يقصد كلمة télos

(34) Merx, 1889, 155

(35) الزجاجي، الإيضاح، 93-94

(36) ابن سينا، الشعر، 31

(37) SVF2,140، وهذه النظرية عرفها العرب من خلال ترجمة كتاب "الآراء الفلسفية" Placita Philosophorum ط. Daiber, pp.278-80 وانظر فيما يلي الحواشي أرقام: 44، 69، 70

(38) Bacher,1970²,9; Ibn Ganah, Opuscules,275-6; cf. Chomsky's notes on Kimhi's Mikhlol, p.32,n12

(39) Weil, 1913, 10: "لقد اعتُبرت القوانين الصوتية التي وضعها العرب –منذ وقت مبكر– تفسيرات صحيحة بشكل دقيق للانحرافات".

(40) انظر على سبيل المثال "الحروف الزائدة". فلقد استخدم ابن جني هذه المقولة لتفسير وجود النون في كلمة (عنبر) المشتقة من الأصل (عبر): الخصائص، 3، 66

(41) انظر: الزجاجي، الإيضاح، 60، 4-5؛ 11-21: صحَّ صحة، واعتل اعتلالاً. ويستخدم ابن جني التعبير "اعتلال بالقلب": الخصائص، 1، 377، وتعبير "إعلال بالحذف": الخصائص، 2، 155

(42) وهذا يسمى "ضرورة" (Weil,1913,28). وانظر على سبيل المثال: ابن الأنباري: الإنصاف، 9، 203؛ 18، 228. ونجد في التراث الكلاسيكي مصطلح necessitas للتعبير عن الظاهرة نفسها –انظر على سبيل المثال: Quint. inst. 1,6,2

(43) Tarazi, 1969, 115

(44) Barwick, 1922, 98: "وكان لديهم –أي الرواقيين– ميل –يمكن أن ندركه– إلى الموازنة بين حالات اللغة وأشياء العالم الطبيعي، وهو ميل يمكن فهمه دون صعوبة؛ حيث إنهم يرون أن العنصر الأساسي في اللغة، وهو الصوت، جسم "sôma" (Diog. Laert. V11,55). وانظر حول المقولات الطبيعة Barwick, ib.,96-9 وبخاصة p.96, note 5 مع شواهد من التراث اليوناني تتعلق بذلك التقسيم إلى أربع مقولات؛ وانظر أيضاً: van den Bergh, 1954,2,2;27

(45) Weil, 1913,7+ note 1: "طبقاً لوجهة النظر البصرية الدقيقة فإن اللغة مرآة حقيقية للظواهر والأشياء والعلاقات التي تعكسها، ومن ثم فإن القوانين نفسها الكامنة في الفكر والطبيعة والحياة يجب أن تكون مرئيَّة في الغة".

(46) انظر فيما سبق حاشية رقم 44، وانظر فيما يلي حاشية 69، وحاشية 70

(47) على سبيل المثال: Theodosios, 14, 4; 14, 10 apathès; Apoll. Dysk. adv. 156, (بمعنى: صحيحة صوتياً) 11; 160, 3; 200, 22 hugiès

(48) Varro,De L.L.5,6 وانظر Quint. inst.1,5,6 حيث رُتِّبت المقولات على النحو التالي: adiectio, detractio, immutatio, transmutatio

(49) Varro, De L.L.6,1 = SVF2,154

(50) Plato, Crat. 394B: وربما بالطريقة نفسها فإن الخبير بالكلمات يتأمل قوتها، ولا يضطرب عندما يُزاد حرف، أو يُنقل، أو يُحذف، أو عندما تظهر قوة الكلمة في حروف مختلفة تماماً" انظر: Gentinetta, 1961,112 sqq.

(51) Steinthal, 1890^2,1,346sqq. ولقد ظهرت طبعة لشذرات طريفون على يد A. de Velsen سنة 1853م (1965م). وطبقاً لرأي آخرين فإن النظرية أقدم من ذلك بكثير، انظر Barwick, 1957, 57

(52) طبقاً لهذه النظرية فإن الكلمات ربما تتغير بالزيادة (pleonasmós)، أو بالحذف (sunkopè)، أو الإبدال (metabolè)، أو القلب (tropè). ويستخدم طريفون مصطلح páthè (أي: اعتلال) للتعبيرعن هذه الظواهر -انظر على سبيل المثال: الشذرة 131, pp.97-8

(53) [G3] Tryphon, frag. 130, p.97، وانظر مثالاً آخر في: Barwick,1957,56-7

(54) Bekker, AG.11.891. نقلاً عن: Steinthal, 1890^2,1,311, note[G4]

(55) انظر ملاحظات سقراط المتعلقة بقيمة الأصوات المختلفة في: Crat.426C-427D وانظر Steinthal, 1890^2,1,129.

(56) ابن جني، الخصائص، 2، 145 "باب في تصاقب الألفاظ لتصاقب المعاني".

(57) السابق، 3، 264 "باب في قوة اللفظ لقوة المعنى".

(58) السابق، 2، 125 "باب في إمساس الألفاظ أشباه المعاني"

(59) السابق، 2، 157، 9-11

(60) السيوطي، المزهر، 1، 31-35

(61) انظر الفصل التاسع، حاشية رقم 65

(62) ابن جني، الخصائص، 2، 157، 13؛ 158، 2، ولقد نقل الرازي هذا النص مشيراً إلى مصدره –انظر: مفاتيح الغيب، 1، 22، 14 وما يليه.

(63) ابن جني، الخصائص، 2، 155، 3 وما يليه.

(64) طبقاً للنظرية الرواقية فإن الألفاظ كانت في الوضع الأول محاكاة للواقع –انظر الفصل التاسع.

(65) Weil, 1913, 11,2 حيث يؤكد أنه ليس مبدأ بصرياً، وأن البصريين رفضوا قبوله. ولكن انظر: ابن الأنباري: الإنصاف 173، 7، والخليل فيما ينقله عنه ابن جني في الخصائص 3،35،11

(66) سيبويه، الكتاب، 2،355؛362؛368؛ وانظر: Wild,1965, 35; 94

(67) انظر أيضاً: Loucel,1963, 263- 4; 201- 2

(68) انظر الفصل العاشر.

(69) SVF2, 140-2; 3, 213, 2; cf. Scholia D.T. 181, 4sqq.; SVF3 212, 29sqq

(70) SVF3,212,23-5 [G5]; SVF2, 138; 139; 142; Sen. Quaest. not.2, 6

(71) Barwick,1957,11; Steinthal,1890²,1291; Diomedes,2,413 ed.Keil.

(72) حتى فيما يتعلق بتقطيع الأصوات الحيوانية لم يكن ثمة اتفاق، انظر: SVF2,135;2,734 وانظر: Pohlenz,1939,194, note 1 فلغة الحيوانات تشكل أحد الموضوعات الأساسية في البحث حول الكلام الداخلي والكلام الخارجي (انظر الفصل العاشر، حاشية رقم18). ولقد سلم معظم الرواقيين المتأخرين بأن للخنازير –

مثلاً- قدرة صوتية يمكن أن تصدر صيحات مقطعة. ولكن طبقاً للنظرية الرواقية فإن الحيوانات لا توصل معنى على الإطلاق.

(73) SVF3, 212, 25-7 [G6]

(74) ib., 213, 5-21 [G7]

(75) Scholia D.T.181, 23-7

(76) ib., 18-27 [G8]

(77) Amm. comment. in Aristot. de interpret. 31,3-5 ed.Busse; also Joh. Dam. D.,5,1-27; cf. Zirin, 1974. ويترجم زيرين مصطلح agrámatos بـ"غير قابلة للتحويل إلى وحدات منفصلة من الصوت الكلامي"، وهو يوحِّد بين "الحروف" grámata و"الصوتيمات". ونحن نوافقه في ذلك، ولكننا نحتفظ بترجمتها بـ"ليس لها هجاء" لكيلا تختلط المصطلحات. وللحقيقة فإن بإمكاننا أن نقرر -مطمئنين- أنه قبل بداية الصوتيميات phonology كانت الصوتيمات -فقط- مستَخدمة، ومعروفة (بشكل ضمني). والاكتشاف الحقيقي للصوتيميات هو أن سلسلة الأحداث الصوتية لا نهاية لها، وأنها متنوعة. ولكي نعيد إرساء أساس صوتي لدراسة هذه الأحداث فإن من الضروري أن نصوغ - بشكل دقيق وواضح - الوظيفة الإجرائية للصوتيم. وبالطبع فإن من غير المعقول أن نفترض أن كل النحاة -قبل عصر النهضة الحديث- قد خلطوا بين الحرف والصوت (انظر: Caron, 1947، وانظر تحليلاً ممتازاً لمفهوم الحرف littera في العصور الوسطى في: Benediktsson, 1972, 41-86)

(78) Amm. comment. in Aristot. de interpret 31, 12-6[G9]

(79) Pohlenz, 1939, 191sqq.

(80) Plac. Phil. 277, 17

(81) كما ذكر الرازي في: مفاتيح الغيب، 1، 7،29

(82) Horowitz, 1903; 1909, 8-33.

(83) ابن سينا، نقلاً عن الرازي في: مفاتيح الغيب، 1، 29، 3-4؛ وانظر: رسائل إخوان الصفا، 3، 123، 10-11؛ وصفحة 132 أيضاً؛ وانظر: عبد الجبار، المغني، 7، 7، 12-8

(84) مع تصحيح مؤقت لكلمة (مفيد) بكلمة (مقيَّد)، انظر ما يلي. وينبغي أن يُترجَم مصطلح (صوت مقيد) بـ specific sound. ومصطلح (مقيد) يرادف مصطلح (معيَّن) -انظر: ابن الأنباري، الإنصاف، 103،7

(85) لشرح هذه المصطلحات انظر: رسائل إخوان الصفا، 3، 137 وما بعدها.

(86) عبد الجبار، المغني، 7. 6. 16-17

(87) السابق. 6. 14-15، وتعبير "منطق الطير" يرد في القرآن الكريم 16/27

(88) وإذا كانت الأصوات يمكن كتابتها فهي أيضاً مقطعة. انظر: المغني، 7. 11-12 حيث يقول: "لأنه (أي الكلام) لا يكون حروفاً منظومة إلا وهي أصوات مقطعة".

(89) المغني، 11،6،7-12

(90) cf. SVF2, 44, 15-6; 2, 227, 35-7; 2, 258, 32sqq.

(91) رسائل إخوان الصفا، 3. 123-124؛ الرازي، مفاتيح الغيب، 19،21،1

(92) ابن جني، الخصائص، 1. 17. 9-16

(93) SVF2, 58, 29-30; 2, 61, 25-6

(94) ellipès = ناقص، وautotelès = مستقل في نفسه. وكمقابل دقيق لمصطلح autotelès فنحن ننظر إلى المصطلح (مفيد) الذي يعني -في تفسيرنا-: الإكمال، والإدراك -انظر مايلي. وتعبير(مستقل في نفسه) ترجمة للمصطلح اليوناني، وليس مستنسخاً منه calque.

(95) ed. Georr, 361, antepen. (والنطق هنا افتراضي)، وانظر الفصل السادس، حاشية رقم 38، وكذلك Walzer, 1963^2, 72

(96) الزجاجي، الإيضاح، 119. 18-19: "والفعل والفاعل جملة يُستغنى بها وتقع بها الفائدة".

(97) يفيد العلم (ابن الأنباري، لمع الأدلة، 2،33، 34، 2)؛ يفيد الظن (السابق، 34، 1)؛ يفيد معرفة (الفارابي، شرح العبارة، 19،53)؛ يفيد المعنى (ابن الأنباري، الإنصاف، 72. 7-8؛ الأشعري، الإبانة، 10،44؛ السيوطي، المزهر، 1. 13،16 : إفادة اللفظ للمعنى)، ويترجم إسحق بن حنين الفعل اليوناني phôtizein بعبارة

"يفيد الضوء" (انظر: Cätje,1971,147,12-6)، وانظر: Van (einbringen) Ess, 1966, 447,s.v.

(98) إفادة الأزمنة (ابن جني، الخصائص، 9، 375، 1)؛ إفادة التعريف (ابن الأنباري، أسرار العربية، 6، 93). وانظر: السيوطي، المزهر، 1. 15، 25-16: "إفادة قام الناس الإخبار لقيام جميعهم".

(99) Goichon,1938,288,s.v. "إفادة". ونحن نفضل ترجمة "إفادة" بـ realization (وانظر في هذا العنوان نفسه: يكتسب الوجود L`être faire acquérir، يفيد الوجود لشيء ليس له هذا الوجود في ذاته donner L`ètre a une chose qui n`a pas en soi cet être).

(100) عبد الجبار، المغني. 14، 6، 7، 16، 9، 7-17، 9، 19، 7 وما يليه؛ 9، 48، 7-18.10، 63، 7-19. 20، 101، 7-21. 3، 102، 7، 9، 182، 7-12، 16، 183، 7.

(101) ابن الأنباري، لمع الأدلة، 51. 7-8؛ وانظر: الزجاجي، الإيضاح، 1، 55-4

(102) ابن هشام، أوضح المسالك، 11، 1. 2-3

(103) انظر فيما سبق حاشية رقم 93

(104) Dion. Thr. 22,4-5; SVF2,166; 2,181; 2,187 ومرادف كلمة autotelès هو كلمة téleios؛ وانظر أيضاً: Donnet, 1967, 150-3

(105) انظر: الزجاجي، الإيضاح، 17، 119، 4، 120. وانظر: فيما يلي الفصل السابع، حاشية رقم 101. ويترجم Lane. s.v. "فائدة" بـ utility as expressive of a meaning, or as contributing to the expression there of; meaning, import; complete meaning

(106) Donnet, 1967, 150- 3

(107) ابن جني، الخصائص. 2. 13، 481-14؛ وانظر: السيوطي، المزهر، 19، 25، 1؛ ابن جني، الخصائص، 300، 1. 1: "يُستفاد معنى".

(108) Goichon, 1938, 289, s.v. "مستفاد".

(109) Goichon, 1938, 290

(110) الخوارزمي، مفاتيح العلوم، 2،135؛ وانظر ترجمة حنين بن إسحق، تحقيق عبد الرحمن بدوي، 1971. 4،35؛ وانظر المصدر نفسه 36-37 مع رسالة الإسكندر الأفروديسي: "عن العقل": Peri noû, Scripta Minora,1,106-113, ed. Bruns,1887, Perlin. وحول النظريات السيكولوجية انظر Cätje,1965,277، ويناقش فينيجان Finnegan, 1957, pp.147-8 الصلة بين مصطلح "مستفاد" والمصطلح اليوناني epiktètos

(111) انظر فيما يلي الفصل السابع، حاشية رقم 18

(112) SVF2, 835 وانظر ايضاً: Zenon, SVF1, 149

(113) SVF3,212,27-8 = Diog. Laert. 7,55 ولقد أشار بُزايدونيوس Poseidonios –أحد متأخري الرواقيين (± 150ب. م.)– إلى العدد "أربع عشرة سنة" بوصفه سن نضج العقل، وذلك طبقاً لما يرويه عنه جالينوس: de aff. dign.8,3 (p.29,9 de Boer = p.41,10k) وانظر: Walzer, 1963[2], 162

(114) SVF2,83 وبالنسبة لمصطلح endiáthesis انظر: Pohlenz,1939,193 وانظر الفصل العاشر، حاشية رقم18.

(115) Plac. Phil. 71,17 ويلزم تصحيح ترجمة Daiber لكلمة Woche إلى كلمة Hebdomade وذلك وفقاً للمعطيات المذكورة هنا.

(116) الغزالي، إحياء علوم الدين، 1،4،9،11؛ و: المنقذ من الضلال، 15،41، تحقيق وترجمة ف. جبر، بيروت، 1959.

(117) الرازي، مفاتيح الغيب، ص111، س5 وما يليه، في السورة 12، الآية 22.

(118) أيضاً: van den Bergh, 1954, 198-9

الفصل الثالث

نظرية المقولات النحوية

"ينبغي أن يعرف الناشئة -أولاً- كيف يعربون الأسماء والأفعال، وإلا فإنهم لن يستطيعوا الوصول إلى فهم الأمور الأخرى"[1]

(أ) أنواع الكلمة وتقسيم سيبويه

إن تقسيم الكلمة في النحو العربي إلى ثلاثة أنواع يبدو -للوهلة الأولى- وكأنه صورة منسوخة عن التقسيم الأرسطي: اسم noma وفعل rhèma وأداة súndesmos . وهذا -بالفعل- هو ما قاله مركس، ولكنه لم يشر إلا إلى التشابه مع أرسطو والمنطق اليوناني دون أن يأخذ النحو اليوناني في الحسبان[2]. وفي حين أن ثمة حقيقة في وجود تشابه ظاهري لا يُنكَر بين التقسيم الثلاثي الأرسطي والعربي - وهو تشابه لاحظه كذلك مؤلفون عرب[3] - فإن من غير المكن أن ننكر وجود اختلاف كبير بين التقسيم الأرسطي المنطقي والتقسيم العربي النحوي، وبخاصة عندما نراعي حقيقة أن المصطلحات الأرسطية لا تدل على أنواع الكلمة، وإنما على الأجزاء المكونة للجمل[4].

لقد قبل مركس بمطابقة الأنواع العربية الثلاثة: (اسم وفعل وحرف) للأنواع الأرسطية الثلاثة: (ndesmoss maèrh noma) دون أي تحفظ. غير أن ذلك هو ما رفضه فايتس Weiss[5] الذي يرى أن "الحرف" ليس فكرة فنية technical (بمعنى أن الحرف يستَخدم للتعبير عن كل كلمة ليست اسماً أو فعلاً) في حين أن súndesmos مصطلح محدد يدل على الكلمة التي تربط بين كلمات وعبارات أخرى[6].

والحقيقة أنه قد وُجِد - بالفعل - في العالم العربي تقسيم ثلاثي منطقي مرتبط بأجزاء الكلام عند أرسطو. وهذا التقسيم هو: اسم وكلمة ورباط. وعلى سبيل المثال فإننا نجد هذا التقسيم في كتابات الفارابي والخوارزمي. غير أن هذه المصطلحات تعود إلى عصر متأخر. ولقد كان فايتس محقاً عندما قال إن التقسيم النحوي العربي سابق لدخول المنطق إلى العالم العربي، ومن ثم فلا يمكن للمتقدم أن يحاكي اللاحق: يقول فايتس: "إن الفكرة القائلة بأن بدايات المنطق في العالم العربي قد سبقت بدايات النحو تمثل مغالطة تقلب مجرى الحقائق التاريخية"[7]. وينبغي أن نضيف أنه على الرغم من أن التقسيم المنطقي أصبح معروفاً لدى العرب في عصر متأخر؛ إلا أنه استطاع التأثير على النحو العربي من خلال النظرية النحوية اليونانية التي يظهر فيها - في الغالب - دلائل من التأثير المنطقي. فبالنسبة لأغلب النحاة اليونان كانت دراسة اللغة تعني دراسة الأسماء والأفعال، في حين اعتُبرت بقية الكلمات غير أساسية في الجملة، ومن ثَم ليست أساسية في النحو[8]. وهم - في هذا الصدد - يتابعون - بلا شك - التقليد الذي بدأه أرسطو.

يبدأ سيبويه كتابه بهذه الكلمات: "الكلم اسم وفعل وحرف جاء

لمعنى ليس باسم ولا فعل"*[9]. ولم يعطِ سيبويه أيَّ نوع من التعريف لمصطلح "الاسم"، وإنما أعطى بعض الأمثلة وهي: رجل وفرس وحائط[10]. ومن الحقائق المعروفة جيداً أن تحليل الأمثلة مهم جداً في تاريخ اللغويات اليونانية واللاتينية؛ ليس - فقط - لأن النحاة يتجهون - في إعطاء هذه الأمثلة - إلى أسمائهم الخاصة، أو أسماء أساتذتهم، ولكن - أيضاً - لأن الاستعمال المتواتر للأمثلة نفسها يساعد - غالباً - في تقرير الامتزاجات بين مجموعات النحاة المختلفة[11]. وهذه النقطة يفتقر إليها حقل النحو العربي بشكل غالب. ولهذا فإن مما له مغزى هنا أن سيبويه يستخدم كلمتي "رجل" و"فرس" نموذجين للاسم. ولقد لاحظ بارفيك - بالفعل - أن وجود هذين النموذجين في النحو اليوناني واللاتيني (posônthrل ,poship في النحو اليوناني، و homo, equus في النحو اللاتيني) نابع من التراث الرواقي[12]. ونحن لا نعتقد أن وجود هاتين الكلمتين في تراث النحو العربي مجرد مصادفة، بل نعتقد أن سيبويه -باستخدامه هذين الاسمين بشكل واضح، مع بقاء أصل الاسم الثالث غامضاً- إنما يتبع تقليداً قديماً جداً، ربما أقدم من الأمثلة التي يقتبسها بارفيك؛ حيث إن هاتين الكلمتين قد استُخدمتا - بالفعل- لدى أفلاطون وأرسطو[13]. وبطبيعة الحال فإن مصدر سيبويه لا يمكن أن يكون التراث الأرسطي؛ لأنه عاش قبل دخول المنطق اليوناني إلى العالم العربي، ولكنه اعتمد على تراث المدارس كما يمثله كتاب "الصناعة النحوية" لثراكس الذي اعتمد -بدوره- على الرواقيين. ومن الأمور العارضة أن النموذج الثالث lithos (حجر) الذي استخدمه ثراكس كان أيضاً من بين

الأمثلة المألوفة لدى النحاة العرب* . ولكن ربما يكون أرسطو - في هذه الحالة - هو المصدر، وربما يصدق القول بأن النحاة الذين استمروا في استعمال المثالين الأولين لدى سيبويه قد استعاروهما من ترجمات أرسطو التي كانت موجودة بالفعل آنذاك، ولكن من المؤكد - بشكل أكثر وضوحاً - أن استعمالهما يعود إلى التأثير الضخم لكتاب سيبويه.

ومن بين النحاة اللاحقين الذين استخدموا مثالي (رجل، أو: إنسان) و(فرس): الزجاجي[14]، والمبرد[15]، وابن كيسان[16]، وأبوعبيدة[17]، وابن جني[18]، وابن الأنباري[19]، وغيرهم كثيرون. بل إننا -خارج النحو- نجد هذين الاسمين مستعملين للتمثيل عند أحد علماء الكلام: الأشعري[20]، وكذلك عند اثنين من الفلاسفة: الفارابي[21]، وابن سينا[22]. أما عن الأشعري فإن استعماله لكلمتي (إنسان) و(فرس) ربما يعود إلى معرفته بكتاب سيبويه، أو إلى استعماله لشروح المؤلفات الأرسطية التي استَخدمت -ربما تحت تأثير رواقي- كلمتي ﺭposônthr .hippos[23]. وهذا الأمر نفسه يصدق على ابن سينا. أما عن الفارابي فهناك -أيضاً- إمكانية التأثر بالنحو اليوناني[24].

ولقد أُخِذت عبارة سيبويه التالية على أنها -في الغالب- تعريف للفعل[25]: "وأما الفعل فأمثلة أخذت من لفظ أحداث الأسماء، وبنيت لما مضى، ولما يكون ولم يقع، وما هو كائن لم ينقطع. فأما بناء ما مضى فذهب وسمع ومكث وحُمِد. وأما بناء ما لم يقع فإنه قولك آمراً: اذهب واقتل واضرب، ومخبراً: يقتل ويذهب ويضرب ويُقتَل ويُضرَب، وكذلك بناء ما لم ينقطع وهو

* لا يحدد فرستيغ هنا نحاة بأسمائهم.

كائن إذا أخبرت"[26]. وعندما نفهم مصطلح "مأخوذ" بمعنى "مشتق من" فسنجد أن ذلك تأكيد على أسبقية المصادر للأفعال. ولقد ظن مركس أن ثمة صلة بين هذا التأكيد وفقرة من أرسطو يبدو فيها تقرير الأمر نفسه بكلمات مختلفة بشكل طفيف[27]. وعلى أية حال فليس ثمة حاجة إلى أن نبحث عما يتصل بهذه الفكرة في شروح أرسطو؛ وذلك إذا وضعنا في الاعتبار المعطيات التي يقدمها النحاة اليونان كما سنرى في مناقشة فكرة أسبقية المصادر[28].

وثمة مشكلة أخرى في تفسير تعبير سيبويه "أحداث الأسماء". فطبقاً لرأي الزجاجي لابد أن نفهم أن المقصود بـ"الأسماء" هنا هو "أصحاب الأسماء"؛ أي الأشخاص الحقيقيون الذين يقومون بالأحداث والمسمَّون بهذه الأسماء[29]. ولقد واجه هذا التفسير نقداً من جانب الباقلاني الذي يرى أنه تفسير لا يسلَّم به إلا إذا كان هناك برهان كاف لتغيير المعنى الظاهري لهذه الكلمات. ومن ثم فهو يرى أن الأمر الصحيح هو تفسير كلمات سيبويه على أنها إقرار ضمني بأن الأسماء هي مسمياتها[30]؛ وعلى هذا فالتعبير "أحداث الأسماء"، يتطابق مع التعبير "أحداث الأشخاص".

وبخصوص مثالي الاسم: (رجل) و(فرس) فليس لدينا يقين مطلق فيما إذا كان ينبغي البحث عن أصلهما في ترجمات أرسطو، أو في الاتصال المباشر بالنحو اليوناني. أما فيما يتعلق بالمثال المستعمل – بشكل متكرر – للأفعال فهو لا يكاد يترك مجالاً لمثل هذا الشك. فالفعل اليوناني túptein (يضرب) لم يُستخدم – على الإطلاق – لدى أرسطو، أو لدى شراحه، في حين أنه كان –في النحو اليوناني – مثالاً مألوفاً بدرجة كبيرة في مقولة الفعل[31].

لقد ظل الفعل túptein – عبر التراث القديم – النموذج المعتاد،

والأكثر استعمالاً وتكراراً من بين أمثلة الفعل. فـ"ثيودوسيوس" يستخدم تصريفه للتمثيل في معالجته للفعل؛ وهذا يعني أن ذلك الفعل كان مستخدماً في المدارس. ونحن نلتقي بهذا الفعل -وأحياناً بالفعلين: يكتب gráphein ويفعل poieîn- في كل عمل من أعمال النحو اليوناني تقريباً[32]. فليس من المستغرب -إذن- أن هذا الفعل -وقد تُرجم إلى الفعل العربي (ضرب)- لا بد أن يكون النحاة العرب قد استعاروه، وذلك إذا كانوا -بالفعل- قد اعتمدوا على الاتصال بالنحو الحي في المناطق الهيلينستية. وبما أن أرسطو استعمل أمثلة أخرى -مثل: hugiaínein = يصح، وbadizeing= يمشي- فليس بإمكاننا إلا أن ننسب استعمال سيبويه للفعل (ضرب) إلى تأثير النحو اليوناني الحي[33]. ويُلاحَظ كذلك أن الفعلين (كتب) و(فعل) قد استُعملا أيضاً بشكل متكرر.

ونظراً للتأثير الضخم لكتاب سيبويه فقد ظل الفعل (ضرب) مستعملاً لدى النحاة اللاحقين مثل: المازني[34]، والمبرد[35]، والزجاجي[36]، والسيرافي[37]، وابن جني[38]، وابن الأنباري[39]، والزمخشري[40]. ولقد استُخدم الفعل نفسه في الكتابات المنطقية، وبخاصة في السياقات النحوية؛ وذلك مثل استخدام الخوارزمي[41]، والرازي[42]. غير أن ثمة أمثلة لاستخدامه في نصوص منطقية خالصة؛ وذلك مثل استخدام الغزالي[43]، وابن العسال (المتوفى في النصف الأول من القرن الثالث عشر الميلادي/ السابع الهجري)[44]. وهذا يدلل على أنه مهما كان التأثير الذي أحدثته الأعمال الأرسطية في المنطق والنحو لدى العرب، فإن تأثير سيبويه -بوصفه مؤلفاً للكتاب- قد تفوق عليها في مثل هذه الأمور التي منها اختيار الأمثلة.

ويُعَدُّ تفسير تعريف سيبويه للقسم الثالث من أنواع الكلمة -وهو

الحرف الذي جاء لمعنى ليس باسم ولا فعل[45]- أمراً جوهرياً في فهم النظرية العربية حول أنواع الكلم. ولقد جاءت الترجمة الأوروبية الأولى لهذه العبارة على يد "دي ساسي" على النحو التالي[46]: (et la lettre) employée pour exprimer un sens et qui n`est ni nom, ni verbe وطبقاً لهذه الترجمة فإن الحرف particle نوع من أنواع الكلم له معنى خاص كما أن للأسماء والأفعال معاني خاصة. ولقد حاول مركس أن يطوِّع عبارة سيبويه حسب مفهومه الخاص القائم على أن التقسيم العربي لأنواع الكلم تقسيم أرسطي، ومن ثم فقد اضطر لأن ينظر إلى القسم الثالث على أنه بدون معنى في ذاته مثلُه مثل "الرابطة" súndesmos عند أرسطو التي هي صوت بلا معنى phônè ásèmos[47]. ولذلك يترجم مركس عبارة سيبويه على النحو التالي: particula sive littera, quae ad sensum aliquem accedit[48]؛ أي أن الحرف يُستعمل في الدلالة على معنى في كلمة أخرى. وعلى نحو مماثل نجد "يان" Jahn يذهب إلى الرأي نفسه[49]. وهذا التفسير يصح إذا ما طُبِّق على تعريفات "الحرف" لدى النحاة المتأخرين. فمثلاً يقول الزجاجي: "الحرف ما دلَّ على معنى في غيره"[50]. وهذا التعريف يعطي للحرف وظيفة تقييد معنى كلمة أخرى في الجملة[51].

ونحن نتفق مع فايتس[52] في أن عبارة سيبويه إذا فُسِّرت -بهذه الطريقة- فإنها تتسق مع تفسيرات النحاة المتأخرين، ولكنها لن تمثل مفهوم سيبويه الخاص للحرف. فمن ناحية أولى لا يمكن أن يكون قول سيبويه "ليس باسم ولا فعل" صفة ثانية لكلمة "حرف"؛ حيث إن ذلك سيكون تركيباً غير مألوف بدرجة كبيرة. ومن ثم فإن هذا التعبير "ليس باسم ولا فعل" إنما هو تحديد لكلمة (معنى)[53]. ومن ناحية أخرى فإن هذا التعبير سيصبح

حشواً -بصفة تامة- إذا ما تابعنا مركس ويان في تفسير (جاء لمعنى) بأنها تعني: ما دلّ على معنى في كلمة أخرى؛ وذلك لأن الحروف -في هذه الحالة- يمكن تعريفها -بشكل كاف- على أنها شيء مختلف عن الأسماء والأفعال التي لها معنى في ذاتها. ومن ناحية ثالثة فإن من الصعب أن نتخيل أن سيبويه قد أسقط كلمات لدرجة أن هذا "المعنى" يوجد في كلمات أخرى. ولهذه الأسباب فإن فايتس يترجم النص على النحو التالي[54]: Harfe, die zum Ausdruck für etwas gemeintes stehen, das nicht Name (d. h. Ding) und nicht Aktion ist. [الحرف الذي جاء ليدل على أمر ليس باسم (أي شيء) ولا حدث]. وبعبارة أخرى فإن التعبير (جاء لمعنى) لا يميز الحروف من الأسماء والأفعال، وإنما يميزها من الحروف الأخرى التي ليس لها معنى؛ أي "حروف الهجاء". وربما نستطيع أن نقارن ذلك بالتعبير الذي استخدمه الأخفش عندما تحدث عن كلمة (منذ) فقال: "هي حرف معنى ليس باسم"[55]. فهنا سُميت مقولة الحرف الذي له معنى بمصطلح "حرف معنى". وربما نشير كذلك إلى مقولة الزجاجي عن "حروف المعاني" في مقابل "حروف الهجاء" التي هي مكونات الكلمات[56]. ويخبرنا الخوارزمي أن المصطلح الأرسطي "رباطات" súndesmoi قد أطلق عليه النحاة العرب مصطلح "حروف المعاني"[57]. ومن قبلُ فإن فكرة إسهام الحروف في معنى الجملة بمعانيها الخاصة قد أُرسيت - بالفعل - في تعريف علي بن أبي طالب: "الحرف هو ما أفاد معنى"[58]. ويبدو أن هذا التفسير لعبارة سيبويه أفضل من ذلك الذي ذهب إليه دييم Diem عندما أخذ عبارة (جاء لمعنى) وعبارة (ليس باسم ولا فعل) باعتبار أنهما parallele asyndetische

Relativsätze (جملتا صلة متوازيتان وغير مرتبطتين). ووفقاً لدييم فإن (جاء لمعنى) تدل على وظيفة الحرف؛ وهي أن له معنى، في مقابل الأسماء التي تشير إلى الأشياء، والأفعال التي تشير إلى الأحداث[60].

ويبقى السؤال: كيف تُرجِمت عبارة (جاء لمعنى)؟. إن نقد مركس لترجمة دي ساسي – وهو أن هذه الترجمة تقتضي أن تكون العبارة هي (جاء بمعنى)– يمكن تفنيده من خلال المواضع التي اقتبسها فايتس حيث استُخدمت العبارات نفسها في المعنى غير الملتبس لـ (له معنى) و(يعطي معنى)[61]، وهو المعنى الذي يبدو أنه التفسير الصحيح لعبارة سيبويه.

إن عدداً من المصادر الفلسفية تؤكد حقيقة وجود إحساس بالارتباط بين مصطلح "الحرف" النحوي (مع الاسم والفعل) والمصطلح الفلسفي "الرباط"، أو "الرابط" (مع الاسم والكلمة). وعلى سبيل المثال فإننا نجد ذلك في الملاحظات التي قدمها الفارابي[62]، والخوارزمي[63]، وجابر بن حبان[64]، وكذلك في الاستعمال الواضح من قِبَل الزجاجي لكلمة "رباط" في شرحه لمصطلح "حرف"[65]. ومن ثم يمكن النظر إلى مصطلح "رباط" بوصفه صورة منسوخة من المصطلح اليوناني (الأرسطي) súndesmos[66].

وبالنسبة للمعنى الأصلي لمصطلح "حرف" ينبغي أن نعود إلى سيبويه. ففي كتاب سيبويه يأتي "الحرف" بوصفه النوع الثالث من أنواع الكلم، وباعتبار أن له معناه الخاص. لقد أراد سيبويه أن يعبر عن حقيقة أن الحروف لها معناها الخاص لكي يميزها من نوع آخر من الحروف التي هي حروف الهجاء. وهذا النوع الأخير ينقسم عند الزجاجي إلى مجموعتين: حروف المعجم؛ أي أصوات الأبجدية التي تكوِّن المادة الأساسية لكل اللغات.

غير أن هذه الحروف يمكن أن يُنظَر إليها -أيضاً- بوصفها عناصر الكلمات؛ وذلك مثل العين في كلمة (جعفر)، والضاد في كلمة (ضرب)»[67].

ويقابل ذلك التفريقُ التفريقَ اليوناني بين stoicheîon و charaktèr toû stoicheíou. وهذا ما فعله ديوجينوس البابلي، وسيكتوس أمبريقوس، وأمونيوس في شرحه لكتاب أرسطو "العبارة"[68]. وفي ترجمات مؤلفات أرسطو عُرِّب مصطلح stoicheîon -أولاً- بمصطلح "أسطقس"؛ وذلك بتأثير المصطلح السرياني "أسطقسا" ustuqsa المكون من stichos اليونانية ممزوجة بـ ustuqya السريانية. ولكن سرعان ما استُبدل بهذا التعريب مصطلح "الحرف" الذي يقترب كثيراً من مصطلح stoicheîon في المعنى: فالكلمتان تدلان على الجزء الأصغر من الشيء؛ وهو العنصر، أو القطعة الضئيلة»[69]. ومن أجل تمييز هذا النوع من الحروف الدالة فقد أُطلِق عليه مصطلح "حروف المعاني"»[70].

إذن سُمِّيت الفئة الثانية من الحروف بـ"حروف المعاني"، ومُيِّزت من حروف الهجاء من خلال حقيقة كونها دالة. ووفقاً لفايتس فإن معنى (الحرف) بدلالته على الفئة الثانية لم يكن قد تحدد بعدُ بالمعنى الفني [الاصطلاحي] الذي يقابل particle. يقول فايتس: "نستطيع أن نلاحظ أن سيبويه لا يظهر بداية لهذا الاستخدام. كما أنه لم يقصر الحرف على المعنى الفني الذي يؤديه مصطلح particle. وكلما أراد أن يسمي النوع الثالث من أنواع الكلمة بهذه التسمية فإنه يستخدم عبارات مركبة لا تظهر فيها -غالباً- كلمة حرف"»[71]. ومن الشائع في كتاب سيبويه أنه كثيراً ما يستخدم (الحرف) بمعنى (الكلمة)، أو (المركَّب phrase)، أو (مجموعة من الكلمات)، أو -بصفة عامة- (أيّ مكون صغير في الجملة)[72]. وهذا ما يتأكد من تحذير الزمخشري

من أن قدامى النحاة كثيراً ما استخدموا (الحرف) بمعنى (الكلمة)[73].

ولقد استُخدم المصطلح اليوناني stoicheîon -الذي ذكرناه من قبل باعتباره أصل المصطلح العربي (حرف =حرف هجاء)- في تعبيرات يبدو معناه فيها قريباً-نوعاً ما- من مصطلح (كلمة)؛ وذلك كما في قول أبوللينوس ديسكيلوس: إن المعنى الذي يقابل كل كلمة يوجد إذا كانت عنصراً في الجملة stoicheîon toû lógou[74]. وفي بعض الأحيان تنقص الجملة أحد العناصر stoicheîon؛ كحرف الجر مثلاً[75]. ولكن الأغلب الشائع لمصطلح stoicheîon - عدا معنى الحرف الهجائي- هو "أحد أجزاء الكلام": ففي التعليقات على كتاب "الصناعة النحوية" لديونيسيوس ثراكس نجد إقراراً بأن الفلاسفة يسمون stoicheia ما سُمّي في النحو merè toû lógou[76]. ومما لا شك فيه أن هذا الاستخدم لمصطلح stoicheîon كان معروفاً -أيضاً- في كتابات نحوية أخرى.

وتعد الكلمة العربية (حرف) صورة مثالية من المصطلح اليوناني stoicheîon؛ حيث إنها تشترك معه في معنى "المكوِّن" و"الجزء الصغير" و"العنصر": لقد كان معنى كلمة (حرف) -في الأصل- هو "الحرف الهجائي"، أما معنى "الحرف النحوي" particle فهو نتيجة لتطور معنى (الحرف) من "الكلمة الصغيرة" إلى "كلمة صغيرة ليست باسم ولا فعل"، وأخيراً إلى معنى "النوع الثالث من أنواع الكلمة". ولقد عُرف هذا التطور -فعلاً- في استخدام مصطلح stoicheîon في التراث اليوناني النحوي والفلسفي.

وبالإضافة إلى الأنواع الثلاثة المعتمدة: اسم وفعل وحرف، فإن النحو العربي عرف عدداً من الفئات النحوية أو التركيبية الأخرى دون أن يعدها

أنـواعاً حقيقـية للكلمـة. وهـذا ما نجده أيضاً في النحو اليوناني حيث نجد - مثلاً- فئة "الصفة" epitheton التي لم يُنظَر إليها باعتبارها قسماً مستقلاً من أقسـام الكلمـة علـى الـرغم مـن اسـتعمالها بهـذا الاعتـبار. وفي محـاورة بـين الـنحوي طـريفون (القرن الأول بعـد الميلاد) وشـخص رواقـي غـير معـروف عـولجت المعـايير الـتي قـام علـى أساسها تقسيم الكلمة. وهناك لم يُعدّ التغير الصـرفي للكلمـة paraschèmatismos معـياراً لتقسـيم أنـواع الكلمة. وعلى سبيل المـثال حالـة أسمـاء الأعـلام؛ حيث إنه على الرغم من كونها تتسم بقابلية التغيـر الإعرابـي، فإنهـا لم تُعدّ قسماً مستقلاً؛ لأن معناها يطابق بقية الأسماء: "ينبغي أن يقـال -عـند تحديـد كـل قسـم من أقسام الكلمة- ما يجب أن نأخذه في الاعتبار وهـو الخصـائص الجوهـرية (الخصائص الدلالية مثلاً) وليس الخصائص الثانوية (الخصائص الصرفية مثلاً)، وينبغي أن تُقسَّم (الكلمات) تبعاً لذلك"(78).

إن هـذه الفكـرة نفسـها قد عُبِّر عنها في النحو العربي: فاسم العلم له قـواعده الصـوتية الخاصـة، وانحـرافه الخـاص عـن القـياس يـرجع إلى "كثـرة الاسـتعمال"(79). ومع ذلك فإن اسم العلم لم يشكل فئـة مستقلة. وبالطريقة نفسها ميَّـز الـنحو العربـي بين الاسم الكلي والاسم الجزئي، ومع ذلك لم يَنظَر إلى هذين الـنوعين بوصـفهما قسـمين مسـتقلين: فهذا التقسيم الذي ربما يكون مستعاراً من المنطق بُني على الاختلاف في الاستعمال والاتساع، وليس في المعنى الجوهري(80).

ومنذ قليل أشرنا إلى أن "الصفات" لم يُنظر إليها -سواء في النحو اليوناني أم في النحو العربي(81)- باعتبارها قسـماً مستقلاً. فالنحوي اليوناني ديونيسيوس ثراكس يعرِّف الأسماء بأنها "كلمات تدل على شيء محسوس أو مجرد". وإذا ما قـيل إن هـذا الشيء ربما يكون جوهراً، أو خاصية فإن الصفات تكون -أيضاً-

أسماء؛ حيث إنها تدل على الخاصية التي يمكن أن يوصف بها أكثر من جوهر[82]. وبطبيعة الحال فإن ذلك يتفق مع المبدأ الرواقي القائل بأن كل شيء -بما فيه الخاصِّيات- إنما هو جسم. ولقد عُرِّفت الصفات باعتبارها نوعاً فرعياً من الأسماء على النحو التالي: "الصفات هي الكلمات التي تُستخدم بالاشتراك ما بين الأسماء العامة أو أسماء الأعلام، والتي تدل على المدح أو الذم"[83].

وفي النحو العربي نجد -بالفعل- هذا التفريق بين الصفات والجواهر: ففي محاورة مع ابن خالويه واجه أبو علي الفارسي الانتقادَ بسبب إهماله هذا التفريق: "... وكأن الشيخ لا يفرق بين الاسم والصفة"[84]. ومن الصعب أن نعدها صدفة أن كثيراً من النحاة العرب يُعرِّفون الصفات بأنها كلمات تُستَخدم في الدلالة على المدح أو الذم«[85]. ووفقاً لما يقوله دييم فإن سيبويه ميَّز بين ثلاثة أنواع من الكلمة: الاسم الذي يدل على الأشياء، والفعل الذي يدل على الأحداث، والحرف الذي يدل على المعاني (الوظائف). أما فئة "الصفة" فهي فئة تركيبية "وذلك لأن الصفات -بطبيعتها- اعتُبرت خاصية تركيبية، ومن ثم لم يشملها هذا النسق من التقسيم"[86]. وفي النحو المتأخر أصبح الاسم فئة نحوية؛ ولذلك فإن "الأسماء التجريدية" و"الصفات" أعتُبرتا من الأسماء. ولقد كان المعيار الذي تم على أساسه إدخال الكلمة في فئة معينة هو ما إذا كان يمكن أن تحل هذه الكلمة محل كلمات أخرى من هذه الفئة[87].

إن الاختلافات الصرفية والدلالية بين الاسم والضمير (مثل: اختلاف الإعراب، وغياب عنصر العود الإحالي في الأسماء) قاد النحاة اليونان إلى فصل الضمير عن الاسم، وإلى تعريفه باعتباره نوعاً من الكلمة antônumía يشمل

الضمائر الشخصية والإشارية[88]. ولقد استمر الأرسطيون في النظر إلى الاسم والفعل بوصفهما محوري الجملة، والنظر إلى بقية الكلمات بوصفها غير جوهرية. وكان من رأيهم أن الضمير ليس إلا بديلاً عن الاسم. وفي هذا السياق يمكننا أن نقتبس الشواهد على ذلك من المحاورة التي أشرنا إليها سابقاً في تراث التعليقات على ثراكس، وكذلك ملاحظة أمونيوس التي مؤداها أن الإسكندر الأفروديسي أضاف الضمائر والظروف إلى فئة الأسماء[89]. أما النحاة الرواقيون فقد جمعوا -بالفعل- بين الضمائر الشخصية، والضمائر الإشارية، ولكن ضمن فئة "الأداة" rthraل التي تضم -إلى جانب هذه الضمائر- أداة التعريف وكذلك ضمائر الصلة[90]. وكان استدلالهم قائماً على أن الضمائر ربما تحل محل الأدوات -كما هو حادث مثلاً في اليونانية الهومرية- والشيء الذي يمكن أن يحل محل كلمة ما لا بد أن يكون مماثلاً لهذه الكلمة، وينتمي إلى الفئة نفسها التي تنتمي إليها[91]. ولقد انتُقِدت هذه النظرية في المحاورة التي أشرنا إليها بين طريفون والشخص الرواقي غير المعروف[92].

لقد كانت هذه الحجة نفسها -حجة إمكانية الاستبدال التركيبي- هي التي جعلت سيبويه يضم الضمائر الشخصية في مقولة الأسماء»[93]، فيطلق على هذه الضمائر مصطلح (الأسماء المضمرة). ولكن هذا المصطلح ربما يدل أيضاً على الاسم الذي يشير إليه الضمير[94]. ومن الواضح أن مصطلح (اسم مضمر) يتصل بالمصطلح السرياني الدال على الضمائر الشخصية huššabaya (المفهوم، أو المنويّ). وأصل هذا المصطلح السرياني غير واضح. أما في النحو العربي فقد أصبح مصطلح (ضمير) هو الاسم المعتاد للضمائر الشخصية. أما ضمائر الإشارة فقد أطلق عليها سيبويه مصطلح (الاسم المبهم)»؛ لأنه يشير

إلى أشياء كثيرة[95]. وهناك مصطلح آخر لهذه الكلمات هو (أسماء الإشارة). ولقد دُمجت فئة الضمائر وفئة الأسماء المبهمة في فئة واحدة هي (الخوالف) على يد كل من الخوارزمي والفارابي. فالخوارزمي يخبرنا في شرحه للنظرية المنطقية الأرسطية أن (الخوالف) مصطلح منطقي يكافئ المصطلحين النحويين (الأسماء المبهمة) و(أبدال الأسماء)[96]. وفي مستهل كتابه يعالج الخوارزمي نظرية النحاة حيث يؤكد هناك أن (الأسماء المضمرة) تدل –في الاصطلاح النحوي– على الضمائر الشخصية، وأن (الأسماء المبهمة) تدل على أسماء الإشارة. وربما كان مصطلح (الخوالف) ناتجاً عن تأثير المصطلح السرياني الذي أطلق على الضمائر، والذي كان –في الأصل– hlap šma وذلك قبل أن يصبح huššabaya[97]. ويمكن أن نعد كلاً من مصطلحي hlap šma (الخوالف) و(أبدال الأسماء) ترجمة صحيحة للمصطلح اليوناني antônumiai.

أما الفارابي فقد استخدم مصطلح (الخوالف) في كتابه "الألفاظ المستعملة في المنطق"[98]. وفي هذا الكتاب يصف الفارابي عناصر الكلام وفقاً للنظرية النحوية اليونانية. وهو يقرُّ بذلك بنفسه عندما يذهب إلى أن النحاة العرب لم يفرقوا بين أنواع الحروف المختلفة، ومن ثم فهو مضطر إلى استعارة أسماء هذه الأنواع المختلفة من نحاة اليونان الذين عالجوا خمسة أنواع هي: الخوالف، والواصلات، والواسطات، والحواشي، والروابط[99]. ويشمل النوع الأول ضمائر الشخص، وضمائر الإشارة، ولقد عولجت هاتان المقولتان من قبل.

أما النوع الثاني (الواصلات) فهو يشمل (أداة التعريف) و(ضمائر الصلة) و(حرف النداء: يا)*. ويتطابق ضم أداة التعريف وضمائر الصلة* مع ما فعله النحو اليوناني كما نجد ذلك لدى ديونيسيوس ثراكس في كتابه "الصناعة

النحوية"؛ حيث إنهما يشكلان معاً فئة الـ rthraↄ[100]. ولعل الأظهر من ذلك هو جمع أداة التعريف مع حرف النداء: فأداة النداء ô كان يُنظر إليها -بصفة عامة- على أنها حالة نداء أداة التعريف the vocative of the article[101].

وفي معظم الأحوال أطلق النحو العربي على ضمائر الصلة مصطلح (الأسماء الموصولة). وهذا المصطلح النحوي يرتبط بمصطلح الفارابي (الواصلات)[102]. ومصطلح (واصلة) ترجمة للمصطلح اليوناني rthronↄ. ولقد استخدم متى بن يونس مصطلح (واصلة) لترجمة مصطلح rthronↄ في ترجمته لكتاب أرسطو "الشعر"[103]. ومع ذلك فإننا نجد أن ابن سينا -في شرحه لكتاب الشعر- يستخدم مصطلح (واصلة) مرادفاً لمصطلح (رباط)، في حين نجد أن (أدوات التعريف) تسمى (فاصلات)[104]. ويحل جاتجه Gätje هذه المشكلة بافتراض انقسام الروابط إلى مجموعتين: واصلات وفاصلات، وتتكون المجموعة الفرعية الأولى من (الروابط) بمعناها الدقيق، وتتكون المجموعة الثانية من (أدوات التعريف)[105]. وفي هذه الحالة فإن مصطلح (فاصلة) يمكن ربطه بالتعريف اليوناني لأداة التعريف التي اعتقد بعض النحاة أنها تعمل بوصفها علامة مميِّزة لنوع gender الأسماء. ومن هؤلاء النحاة -مثلاً- ديوجينوس البابلي الذي يعرّف أداة التعريف بقوله: "هي عنصر كلامي متصرف يميز اختلاف النوع والعدد في الأسماء؛ نحو: ho, hè, tó, hoi, hai, tá[106]. وتتفق الكلمة اليونانية dihorizon في المعنى مع الكلمة العربية (فاصلة). وليس من المستغرب تماماً أن النحاة العرب قد نظروا إلى أداة التعريف -بصفة عامة- على أنها حرف؛ حيث إن هذه الكلمة ليس لها أي تصرف إعرابي[107].

أما المجموعة الثالثة في تقسيم الفارابي فهي تتكون من (حروف الجر)، وقد أطلق عليها مصطلح (واسطات)؛ لأنها تقع دائماً بين الأسماء، أو بين فعل واسم. ولسنا نعرف مصطلحاً مقابلاً لهذا المصطلح في الاصطلاحات النحوية اليونانية؛ حيث إن المصطلح الرواقي mesótès يُطلَق على (الظروف). أما بالنسبة لتصنيف الفارابي لحروف الجر ضمن مقولة (الحروف) فهذا يمكن فهمه تماماً في السياق اليوناني: ففي النحو اليوناني تشكل حروف الجر إما مقولة مستقلة، وإما مقولة فرعية للروابط (súndesmoi prothetikoi). وفي النحو العربي نجد أن كثيراً من الكلمات التي يمكن أن نطلق عليها (حروف جر) داخلة في مقولة الأسماء تحت مسمى (الظروف)[108].

وتشكل (الظروف) -الحواشي- الفئة الرابعة من الحروف عند الفارابي. وإذا ما صحّ أن هذه الكلمة مشتقة من الجذر (ح ش و) فإن معنى هذا المصطلح سيكون (الملء). وفي هذه الحالة فإن (الحواشي) تعني ما تعنيه الكلمة اليونانية stoibai التي استخدمها النحوي طريفون لتدل على مجموعة الروابط. وتنطوي تسمية هذه الكلمات بـ stoibai على فكرة أنها كلمات زائدة، وأنها لا تعمل -إذا صح التعبير- إلا مجرد ملء الفراغ في الكلام[109]. ولقد استُخدمت كلمة (حشو) بمعنى (الكلمة الزائدة) على لسان الكندي عندما ذهب إلى أن كلمة (إنَّ) لا تؤدي وظيفة حقيقية في الجملة؛ ومن ثم فهي حشو غير ضروري[110]. ويؤكد "فايل" أن مصطلح (حشو) مصطلح كوفيّ. ولكننا نعرف من الزمخشري أن المصطلح استخدمه سيبويه ليدل على فئة خاصة من التعبيرات التي تحتوي على كلمة زائدة[111]. وليس من الواضح الكيفية التي جاء بها استخدام الفارابي لهذه الكلمة (الحواشي) ليسمي بها

(الظـروف)». فمعظـم الظـروف سمـيت (ظـروفاً) في الـنحو المتأخـر، وصُـنِّفت باعتـبارها أسمـاء تـبعاً لما فعل سيبويه[112]. وبالنسبة لتصنيف (الظروف) في الأسمـاء هـناك مـوازيات لـذلك في الـتراث اليونانـي. فقـد نظـر الإسـكندر الأفروديسـي إلى (الظـروف) علـى أنها أسماء، وكذلك فعل الرواقيون بالنسبة للظروف المشتقة من الأسماء[113].

وتتكون الفئة الأخيرة عند الفارابي من (الروابط). ويبدو أن هذا المصطلح صورة منسوخة من المصطلح اليوناني súndesmos. ولقد استمر هذا المصطلح في

(ب) الاســـــــم

لقد قدم النحاة العرب عدداً من تعريفات الاسم:

1- فالمبرد يعـرِّف الاسم، وفي الـوقت نفسـه يصـفه صرفيماً. ويبين تـعريفه الـذي ذكره الزجاجي وابن فارس[1] وظيفةَ الاسم على أنه علامة على المعنى، وذلـك في قـوله: "الاسـم مـا كـان واقعـاً علـى معنـى؛ نحـو رجل وفرس وزيد وعمـرو وما أشبه ذلك"[2]. فالأسماء (تسمّي) الأشياء، كما أن الأفعال (تسمّي) الأحـداث. وفي الخـلاف المـتعلق باشتقاق كلمة (اسم)[3] يعبِّر المبرد عن الفكرة نفسها بعبارة أخرى؛ وذلك حين يقول: "الاسم ما دل على مسمى تحته"[4].

2- وتـؤكد التعـريفات الصرفيمية (المورفولوجية) للأسماء -وذلك مثل التعريفات المرويَّـة عـن المـبرد وهشـام بـن معاويـة- حقـيقة أن الأسمـاء تقـبل الخفـض (=الجـر). وهـذه هـي الحالة الإعرابية التي لا تشارك الأفعالُ فيها الأسماءَ: فالاسـم هـو "كـل ما دخل عليه حرف من حروف الخفض...فإن امتنع من ذلـك فلـيس باسم"[5]. ولعل مما يدل على أهمية هذه الخاصية الصرفيمية

أن الزجاجي قد خصص فصلاً مطوّلاً لقضية امتناع الأفعال من الخفض[6].

3- تميِّز بعض التعريفات بين الاسم "العام" والاسم "الجزئي". ولقد ربط المنطق الرواقي الاختلاف بين الحدود الجزئية والحدود العامة -وهو اختلاف في الدلالة التضمنية المنطقية- بالتفريق النحوي بين أسماء الأعلام onómata والأسماء العامة prosègoriai[7]؛ أي التفريق بين قسمين كلاميين كانا في النحو المتقدم قسماً واحداً. ولذلك نجد في peri phônès للنحوي الرواقي ديوجينوس البابلي التعريفين التاليين: "الاسم العام هو نوع من أنواع الكلمة يدل على خاصية عامة مثل: رجل وفرس. واسم العلم نوع من أنواع الكلمة يدل على خاصية مفردة مثل ديوجين وسقراط"[8]. ولقد حاول بوهلنز Pohlenz أن يفسر هذا التفريق بين النوعين الاسميين على ضوء النظرية الرواقية التي تذهب إلى أن الظواهر الجزئية فقط هي التي تمتلك وجوداً حقيقياً، في حين أن الليكتا lektá (التي ترجمها بـ : الأفكار العامة) لا وجود لها إلا في الكلام[9]. وهذا التفسير ليس مقنعاً إلى حد ما: فكلمة diôgénès هي "ليكتون" بالقدر نفسه الذي تكون فيه كلمة anthrôpos ليكتون أيضاً[10]. فهما لا تختلفان إلا في مدلوليهما tunchánonta حيث إن المدلول إما أن يكون خواص مفردة، وإما أن يكون خواص يشترك فيها أفراد عديدون.

وفي الحقيقة فإن هذا التفريق النحوي قد وُجد بالفعل في كتابات أرسطو الذي فسر تقسيم الأسماء إلى فئتين في إطار التفريق بين الأجناس والأنواع[11]. يقول أرسطو: "ولما كانت الأشياء منها ما هو عامّ، ومنها ما هو خاصّ -وأعني بقولي(عامّ) الشيء الذي يمكن حمله -بشكل طبيعي- على

موضوعات كثيرة، وأعني بقولي (خاص) الشيء الذي لا يمكن حمله بهذه الطريقة: فمثلاً: (إنسان) عام، و(كالياس) خاص- فواجبٌ ضرورةً أن نبين حكم وجود شيء أو غيابه في كل قسم فرعي"[12]. ولقد وُجد هذا التفريق الأرسطي في المؤلفات المنطقية العربية. ومن ذلك ما نجده -على سبيل المثال- عند الغزالي[13]. ويكمن الاختلاف بين التفريق الأرسطي والتفريق الرواقي في أن أرسطو يعرِّف الماصدق المنطقي للأسماء العامة، والأسماء الخاصة، في حين أن الرواقيين كانوا مهتمين -بصورة أكبر- بطبيعة الأشياء التي تدل عليها هذه الأسماء. ومن ثم فقد حوَّر بعض الفلاسفة -مثل فيلوبونوس، وورومانوس- التفريق الأرسطي باستبدال كلمة "خاصية" poiótes بكلمة "جوهر" ousia[14].

اختفى التفريق الرواقي من أدبيات النحو اليوناني، ولكن بعض آثاره ظلت باقية. فديونيسيوس ثراكس يشير - بوضوح - إلى هذا التفريق بين الاسم العلم والاسم العام؛ وذلك على الرغم من أنه لا يوافق عليه. يقول ثراكس: "الاسم العام هو نوع فرعي من الاسم"[15]. وفي هذا الخصوص يبدو تعريف ثراكس للاسم مهماً أيضاً: "الاسم هو أحد أنواع الكلمة، يقبل الإعراب...ويستخدم إما عامّاً أو خاصاً؛ عامّاً مثل: إنسان، وفرس، وخاصاً مثل: سقراط"[16]. ويُلاحَظ هنا أن ديونيسيوس يستخدم الأمثلة نفسها التي استخدمها ديوجينوس. وتبدو الأدلة التي قدمها المدرسيون scholiasts في الدفاع عن التفريق بين الاسم العام والاسم العلم أدلة نحوية بشكل خالص. ومن المحتمل ألا تكون مأخوذة من مصادر رواقية[17]. وهذه الأدلة لا تشغلنا هنا، غير أنها وثيقة الصلة في مناقشة التقسيم العربي لأنواع الكلمة مقارناً بالتقسيم اليوناني[18]. ويبقى أن هذه المناقشة تثبت أن التفريق الرواقي لم

يُفقَد تماماً. وهذا ما يتضح أيضاً في تعريف الاسم الذي ينسبه بريسكيان إلى أبوللينوس ديسكيلوس: "الاسم هو أحد أنواع الكلمة، يدل على خاصية عامة أو مفردة في الأشياء المحسوسة أو المجردة"[19]. كذلك فإن تأثير التفريق الرواقي يبدو ماثلاً في النحو اللاتيني[20].

ويصف الفارابي في كتابه "إحصاء العلوم" الكلمات المفردة على النحو التالي: "فالمفردة منها ما هي ألقاب أعيان مثل زيد وعمرو، ومنها ما يدل على أجناس الأشياء وأنواعها مثل الإنسان والفرس والحيوان والبياض والسواد"[21]. ولقد أدخل تلميذ الفارابي وأستاذه -ابن السراج- هذا التفريق إلى النحو من خلال تعريفه للاسم: "الاسم ما دل على معنى، وذلك المعنى يكون شخصاً وغير شخص"»[22]. ويتصل بهذا التعريف تعريف آخر منقول عن ابن كيسان يقول فيه: "الأسماء ما أبانت عن الأشخاص، وتضمنت معانيها نحو رجل وفرس"[23]. وهذا التعريف -بهذا الشكل- يبدو غير صحيح إلى حد ما؛ حيث إنه لا يتضمن إلا أسماء الأعلام (الأشخاص) في حين أن الأمثلة المذكورة أمثلة للاسم العام. ولا معنى لذلك: فنحن لا نستطيع أن نعد كلمتي (رجل) و(فرس) ممثلتين للاسم الخاص (الأشخاص)». ومن ثم فإن الأجزاء المفتقدة في التعريف ينبغي أن تضاف بطريقة ما؛ وأعني بذلك: أن يضاف أمثلة الأشياء الخاصة، وأن يضاف اسم لمجموعة الكلمات التي تمثلها الكلمتان المذكورتان.

4- وربما تعرَّف الأسماء من الوجهة التركيبية؛ حيث يقال إن الأسماء تقع موقع المسند إليه في الجملة؛ فتختلف بذلك عن الأفعال والحروف. ومثال ذلك التعريف المنسوب إلى الأخفش (سعيد بن مسعدة): "الاسم ما جاز فيه نفعني وضرني"[24]. وهناك صورة أخرى لهذا التعريف ينقلها ابن

فارس[25]، ويبدو أنها الصورة الأصلية[26]. ويقارب المعنى العام لهذا التعريف معنى تعريف آخر يرويه ابن فارس منسوباً إلى سيبويه: "الاسم هو المحدَّث عنه"[27]. وهناك تعريف آخر للاسم منقول عن الأخفش، وقد أشار إليه ابن فارس أيضاً. ويمكن أن نسوق هذا التعريف هنا لأنه لا يشمل -فقط- الإسناد بالفعل، وإنما يشمل أيضاً الإسناد بالصفة: "إذا وجدت شيئاً يحسن له الفعل والصفة نحو زيد قام، وزيد قائم، ثم وجدته يثنى ويجمع نحو قولك الزيدان والزيدون، ثم وجدته يمتنع من التصريف فاعلم أنه اسم"[28].

وتشترك هذه التعريفات الثلاثة في أنها صيغت في إطار فكرة التركيب: فالاسم ينماز بحقيقة كونه يقع مسنداً إليه. ومن الواضح أن ثمة علاقة بين هذه التعريفات وتعريف المعتزلة لكلمة (شيء): "الشيء هو كل ما يُخبَر عنه"[29]. ونحن نعرف أن الأخفش كان -بالفعل- معتزلياً[30]. ولقد واجه تعريف الأخفش بعض الملاحظات الانتقادية من لدن بعض النحاة. فلم يقبل الزجاجي -مثلاً- هذا التعريف؛ لأنه لا ينطبق على كلمات مثل: (أين) و(كيف). فهاتان الكلمتان لا يمكن الإخبار عنهما على الرغم من كونهما معدودتين في الأسماء[31]. وكذلك نجد نقداً مماثلاً عند الرازي[32] الذي يعرِّف الاسم بقوله: "الاسم هو ما يمكن الإخبار عن معناه"[33]. ويضيف الرازي الملاحظة التالية: "طعن قوم في قولهم الاسم ما يصح الإخبار عنه بأن قالوا لفظة أين وكيف وإذا أسماء مع أنه لا يصح الإخبار [عنه]، وأجاب عبد القاهر النحوي عنه بأنّا إذا قلنا الاسم ما جاز الإخبار عنه أردنا به ما جاز الإخبار عن معناه، ويصح الإخبار عن معنى إذا لأنك إذا قلت آتيك إذا طلعت الشمس

كان المعنى آتيك وقت طلوع الشمس، والوقت يصح الإخبار عنه بدليل أنك تقول طاب الوقت"[34]. ويستمر هذا النقاش لدى العكبري في كتابه "مسائل خلافية". وبعد أن ينقل استدلال عبد القاهر يحاول أن يفنده ليخلُص إلى أن الظروف أسماء، ومع ذلك فلا يمكن الإخبار عنها[35]. وهذه النتيجة تجعل تعريف الأخفش غير مقبول لدى العكبري.

5- يرى الزجاجي أن التعريف الوحيد الصحيح للاسم هو التعريف الذي يقدمه؛ وذلك لأنه تعريف يوافق أوضاع النحو: "الاسم في كلام العرب ما كان فاعلاً أو مفعولاً، أو واقعاً في حيز الفاعل والمفعول به"*[36]. ويقول الزجاجي إن هناك تعريفاً أخرى، غير أنها لا تصح إلا على أوضاع المنطقيين. وللوهلة الأولى يبدو أن الزجاجي يعرّف الأسماء في حدود "الفاعلية" و"المفعولية" [بالمعنى النحوي]، ومن ثم فإن تعريفه يبدو –في هذه الحالة– تعريفاً تركيبياً، مثله في ذلك مثل تعريف الأخفش الذي أشرنا إليه فيما سبق. بيد أن الزجاجي يسوق تعريف الأخفش بوصفه نموذجاً للتعريف في حدود "الفاعلية" "للتقريب على المبتدئ"[37]، ومن ثم فهو ينتقده لهذا السبب: فالظرف لا يمكن أن يقع فاعلاً في الجملة، ومع ذلك فهو اسم. ولعل هذا يجعل من اللازم أن نفسر تعريف الزجاجي تفسيراً مختلفاً، ومن ثم نقول إن مصطلحي "الفاعل" و"المفعول" في تعريفه لا يدلان على الفاعلية والمفعولية بالمعنى النحوي، وإنما بالمعنى الطبيعي (الفيزيقي)[38].

ولتوضيح ذلك نود أن نستدعي في الاستدلال بعض النصوص اليونانية. يقول ديونيسيوس ثراكس: "للاسم نوعان من التصرف: الفاعل والمفعول. وذلك مثل كلمة kritès (الشخص الذي يحكم) وكلمة kritós (الشخص

المحكوم عليه)[39]. وفي التعليقات على ثراكس نجد ما يلي: "دائماً تكون الذوات: إما فاعلة لشيء ما، أو خاضعة لشيء ما، في حين أن الفعل يدل على التأثير أوالتأثر"[40]. ويقول أبوللينوس ديسكيلوس: "إن الاسم يسبق الفعل بالضرورة؛ حيث إن الفاعلية أو الخضوع للفاعلية هما خاصّتا الأجسام، وإطلاق الأسماء أمر يتعلق بالأجسام. ومن الأسماء اشتُقت الخاصية المميزة للفعل؛ وهي التأثير والتأثر"[41]. ووفقاً لهذه التعريفات فإن خاصية الفاعلية أو المفعولية هي أمر مميّز للجواهر التي تمثلها في الكلام الأسماء. أما الأفعال فهي تمثل ما تفعله الذوات.

إن ذلك يطرح ضرورة تفسير تعريف الزجاجي على النحو التالي: هناك مبدأ معروف مؤداه أن الأسماء تدل على الذوات، والأفعال تدل على الأحداث. ونحن نعلم أن الذوات هي المنفِّذة للأحداث التي تدل عليها الأفعال (أو هي المتأثرة بأحداث ذوات أخرى). ومن ثم يمكن أن نستنتج أن الأسماء تنماز بحقيقة كونها فاعلة أو مفعولة. ويتصل هذا التعريف بالجدل الذي دار حول أسبقية الأسماء[42]. كذلك يمكن أن نستنبط من وجود هذا التعريف أن النظرية القائلة بأن الأسماء تدل على الذوات، والأفعال تدل على الأحداث – وهذا هو سبب أسبقية الأسماء على الأفعال– كانت معروفة في العالم العربي، وإن كانت العبارات نفسها ليست موجودة في تلك المناقشات. ومن المحتمل أن يكون المتحصِّل لدينا هنا هو نظرية رواقية: فالرواقيون أكدوا أن كل جوهر هو جسم، وأن التأثير والتأثر هما من بين الخصائص الجوهرية للأجسام[43]. وهذا المبدأ الرواقي نجده في الترجمة العربية لكتاب "الآراء الفلسفية" placita philosophorum: "إن كل فاعل، وكل منفعل، فهو جسم"[44]. بيد

أن تفسير الاختلاف بين الأسماء والأفعال في حدود فكرتي الفعل والانفعال كان -بطبيعة الحال- شائعاً تماماً لدرجة أننا نجده -مبكّراً- لدى أفلاطون[45]. والنتيجة التي وصلنا إليها -وهي أن تعريف الاسم موجَّه -في الحقيقة- إلى الجوهر أكثر من كونه موجهاً إلى الاسم نفسه- تتأكد من خلال حقيقة أن الاعتراض المثار ضد تعريف الأخفش غير ملائم: فالجوهر الذي تدل عليه كلمة مثل (إذا)، أوكلمة مثل (أين)، اعتُبر -بالفعل- شيئاً مؤثراً أو متأثراً؛ الأمر الذي يجعل مثل هذه الكلمات داخلة في إطار هذا التعريف[46].

في العالم اليوناني ليس ثمة تعريف مشابه للتعريف الذي قدمه الزجاجي؛ وذلك لأن النحاة اليونان لم يخلطوا بين الأمور المستمدة من مناقشة تراتب أنواع الكلمة، وتعريفات هذه الأنواع. ومن الواضح أننا هنا نعالج تعريفاً يختلف كلياً عن التعريف الأرسطي، ليس -فقط- من الوجهة الاصطلاحية، ولكن -أيضاً- من وجهة مادة التعريف. لقد كان أرسطو مهتماً بالخصائص اللغوية للمعرَّف، وهو هنا الاسم: (الأسماء مجردة من الزمان، الأسماء علامات اتفاقية، جزء الاسم ليس له دلالة بذاته). أما التعريف الذي نحن بصدده فهو يحاول أن يعرف ماهية المعرَّف، والخصائص الفيزيقية للأشياء التي يدل عليها هذا المعرَّف؛ وهو هنا الجوهر: (الجوهر دائماً إما فاعل للأحداث، أو منفعل بها، وهذه الأحداث هي التي تدل عليها الأفعال).

يستخدم أرسطو في كتابه "الخطابة" مصطلح hellènizein بمعنى "التحدُّث باليونانية الصحيحة بدون استعمال كلمات خاطئة، أو ارتكاب أخطاء نحوية"[47]. وعلى أساس هذا الاستخدام بنى مركس فكرته في تطابق كلمة (إعراب) وكلمة (هيلينيسموس) hellènismós، ولكنه لم يشرح

اختلاف المصطلحين في المعنى. فعلى الرغم من أن التطابق بين الكلمتين من حيث الشكل ربما يكون صحيحاً -إذ إن كلتيهما نشأتا عن حالة التعدية بعملية اشتقاقية متماثلة- إلا أن الاختلاف في المعنى الفني لا يمكن إهماله. فالمصطلح hellènizein كما استخدمه أرسطو -الذي لم يستخدم صيغة hellènismós - يتسم بمدى أوسع من المصطلح العربي الذي لا يعني إلا النهايات الإعرابية للأسماء، والأفعال التي تضارع الأسماء. وربما كان حل هذه الإشكالية يكمن في القول بأن مركس بنى استدلاله -بشكل خاطئ- على الاستخدام الأرسطي - فقط - للكلمة، وأنه لم ينظر إلى التطورات اللاحقة في النحو اليوناني.

ومن أجل توضيح ذلك يلزم أن نعود إلى سيكتوس أمبريقوس الذي يعطينا قدراً طيباً من المعلومات عن النحو المتأخر؛ حيث إنه عاش حوالي 150 ب. م، وذلك على الرغم من موقفه النقدي تجاه النحو وكل العلوم القطعية dogmatic الأخرى. يقول سيكتوس: "إنهم (أي النحاة) يؤلفون قضايا عامة، ومنها يدّعون أنهم قادرون على الحكم على كل كلمة، وما إذا كانت يونانية أم لا"[48]. ولقد شكلت هذه القضايا العامة - وتسمّى أيضاً: القوانين kanónes - محور ما يسمّى بـ "صناعات الهيلينية" Téchnai peri hellènismoû ، وكان المقصود منها -في البداية- وصف الحالة الفعلية للغة، ولكن سرعان ما أصبحت قواعد معيارية تخدم أغراضاً تعليمية. وبما أن هذه الصناعات téchnai اهتمت -أساساً- بالحالات الإعرابية declension[50]، فإن كلمة (التهلين) hellènismós أصبحت تستَخدم بمعنى declension: وربما كان للمرء أن يقارن ذلك بالتعريف الرواقي لمصطلح (التهلين): "التهلين هو الكلام المصرَّف بشكل صحيح وفق الطريقة المتمدِّنة، وليس الطريقة السوقية في الحديث"[51]. وإذا وضعنا في

الاعتبار أن كلمة kanónes قد عُرِّبت على أيدي النحاة العرب (قانون، والجمع: قوانين) فإننا نعتقد أن تلك المعالجات [اليونانية] التي دارت حول التصريفات flexion كانت تقدِّم -بطريقة ما- نموذجاً للمحاولات الأولى للنحاة العرب لوصف لغتهم. وربما كان تقليد هذه القوانين الذي وُجِد في شذرات يعقوب الرهاوي قد لعب دور الوسيط في هذا الصدد[52].

وفي كتاب الفارابي "إحصاء العلوم" يوجد فصل عن النحو يتضمن وصفاً لإحدى هذه المعالجات التي تحدد تصريف الأسماء والأفعال عن طريق "القوانين". يقول الفارابي: "ثم يعرف (أي القانون) في أي حال يلحق كلَّ واحد من الأسماء والكلم أيُّ طرف، فيأتي أولاً على إحصاء حال حال من أحوال الأسماء الموحَّدة المتصرفة التي يلحقها بحال ما طرف من الأطراف، ثم يعطي ذلك في الأسماء المؤنثة والمثناة والمجموعة، ثم يعطي مثل ذلك في الكلم الموحدة، وفي المثناة والمجموعة، إلى أن يستوعب الأحوال التي تتبدل بها على الكلم أطرافُها التي جُعلت لها، ثم يعرف الأسماء التي تتصرف في بعض الأطراف، وفي أيها تتصرف، وفي أيها لاتتصرف، ثم يعرف الأسماء التي كل واحد منها مبني على طرف واحد فقط، وأيها مبني على أي طرف"[54]. إن هذا الوصف يوافق تماماً قوانين الأسماء kanónes onomatikoí وقوانين الأفعال kanónes rhèmatikoí اليونانية؛ وذلك كما نعرفها من خلال ثيوديسيوس، حتى أننا نجد التوافق في التفريق بين الكلمات المتصرفة في حالة واحدة فقط، أو في بعض الحالات فقط[55]. وتشبه قوائم التصرُّف عند الفارابي القوائم نفسها التي نعرفها من الأمثلة اليونانية. وهذا يثبت أن آثاراً من قوائم التصرف اليونانية كانت ماتزال موجودة في ذلك الوقت بقواعدها

العامة حول تصرف الأسماء والأفعال. ولقد عرف ابن خلدون -بطريقة صحيحة- الطبيعة العامة لهذه القواعد؛ وذلك في قوله: "فاستنبطوا (أي العلماء) من مجاري كلامهم قوانين لتلك الملكة مطردة شبه الكليات والقواعد، يقيسون عليها سائر أنواع الكلام، ويلحقون الأشباه بالأشباه"[56].

وعلى ضوء ذلك فإن الاختلاف بين المصطلح العربي (إعراب) والمصطلح الأرسطي (التهلين) hellènismós لم يعد يمثل مشكلة: فمصطلح (إعراب) - في الحقيقة- يترجم مصطلح (التهلين) بمعناه لدى متأخري النحاة اليونان. غير أن تفسيرنا هذا لم يأخذ في الحسبان تفسيرات النحاة العرب أنفسهم. فهم قد فسروا (الإعراب) بـ (البيان)[57]. وكانت وجهة نظرهم أن (الإعراب) هو ركيزة النحو؛ حيث إنه يعطي العربية وضوحها، لدرجة أن بعضهم قد ذهب إلى أنها اللغة الوحيدة التي تمتلك الإعراب[58]. ولقد عُرِّف الإعراب بمعنى التصرف في الحالة declension على النحو التالي: "الإعراب حركة في آخر الكلمة تدل على المعاني (أي المعاني النحوية)[59]. وينبغي أن نضيف إلى ذلك اعتبارهم أن الإعراب مسألة دلالية، وليس مسألة صوتية، أو بعبارة الرازي: "الإعراب حالة معقولة لا محسوسة"[60]. ولقد كانت تلك الفكرة معروفة -بالفعل- في التعليقات على ثراكس؛ حيث يرد: "ينبغي أن يكون معلوماً أن الحالات الإعرابية الخمس أمر يتعلق بالمعنى لا بالصوت"[61].

منذ وقت سيبويه أُطلِقَ على الكلمات ذات التصرف الإعرابي التام (الكلمات التي تقبل الحالات الثلاث triptotic) مصطلح (المنصرف)، كما أطلق على الكلمات التي لا تقبل إلا حالتين diptotic مصطلح (غير المنصرف)[62]. وحيث إن التنوين يدل على التصرف الإعرابي التام[63] فإن مصطلحي (الصرف)

و(التنوين) يتقاربان –في بعض الحالات– من حيث المعنى[64]. ونحن نعتقد أن مصطلح (صرف) يتصل بالكلمة اليونانية klisis؛ وذلك على الرغم من أن تتبع العلاقة الدقيقة بين المصطلحين أمر بالغ الصعوبة.

شيئان مؤكدان إلى حد ما: ففي أوليات النحو العربي كان المصطلح المستَخدم للدلالة على التصرف الإعرابي هو (الإعراب)، وهو –في رأينا– صورة من المصطلح اليوناني (التهلين hellènismós)، ومن ناحية أخرى فإن مصطلحي (صرف) و(تصريف) استُخدِما في الدوائر الفلسفية –بشكل مطرد– للدلالة على كل التغيرات الصرفيمية للأسماء والأفعال. بيد أن هذا المصطلح [الثاني] لم يوجد إلا بعد أن تمت الترجمات الأولى للمؤلفات اليونانية. وعلى سبيل المثال نجد في ترجمة متى بن يونس لكتاب أرسطو "الشعر" مصطلح (تصريف) ترجمة للمصطلح الأرسطي ptôsis، ومعناه تصريف inflection الأسماء والأفعال[65]. ويقول الحسن بن سوار: "التصريف هو لفظ يُزاد على الاسم بحركة على استقامته...وأصناف التصاريف خمسة كما ذكرته في كتاب العبارة"[66]. كذلك نجد مثل هذا القول عند الفارابي الذي يميز بين الأسماء المستقيمة، والأسماء المائلة، ويذكر أن كلاً من الأسماء والأفعال لها تصريف[67]. ومن الواضح هنا أننا إزاء ترجمة مباشرة لكلمات يونانية: فكلمة (مائلة) تقابل كلمة enklinómenos، وكلمة (مستقيمة) تقابل كلمة orthós، ومصطلح (تصريف) نفسه يقابل الكلمة التي استخدمها شراح المؤلفات الأرسطية اليونانيون، والتي استخدمها أيضاً نحاة الإسكندرية، وهي كلمة klisis[68]. فمصطلح (تصريف) محاكاة للتصريف اليوناني؛ أي التصريف بمعنى inflection؛ وذلك كما هو واضح من الحالات الخمس التي ذكرها ابن سوار.

استُخدم مصطلح klisis في النحو السكندري للدلالة على التغيرات الصرفيمية للأسماء والأفعال، في حين أن التغيرات (القياسية) الأخرى في الكلمات كان يُشار إليها بمصطلح paragôgè[69]. وفي نمط النحو الذي قدمته مدرسة برجاموم الرواقية استُخدم مصطلح klisis للدلالة على كل تغير يطرأ على الكلمة، سواء كان قياسياً أم غير قياسي[70]. وفي التحديدات المتأخرة أُعطي للأسماء خصيصة التصرف الإعرابي ptôsis ، وخصيصة التصريف klisis ، أما الأفعال فقد أعطيت –فقط– خصيصة التصريف[71]: فالأفعال غير معربة taôptـ مثلها مثل الظروف وحروف الجر[72]. وهناك في الأسماء –أيضاً– ما يأخذ حالة واحدة monóptôta ؛ مثل: ho abraám ، وهناك أسماء سُمِّيَت غير متصرفة klitaـ ؛ وذلك حين تفقد بعض الحالات الإعرابية[73].

ووفقاً لما ذهب إليه النحاة العرب فإن الأسماء –فقط– هي المعربة ، في حين أن الأفعال ليس لها حق في الإعراب، وإن كان لها تصريف[74]. ومن ناحية أخرى فقد قُسّمت الأسماء إلى أسماء معربة إعراباً تاماً (منصرفة)، وأسماء لا تأخذ إلا حالتين إعرابيتين (غير منصرفة). ويبدو أننا هنا إزاء مقابل للمصطلح اليوناني klitosـ الذي أشرنا إليه في الفقرة السابقة. أما النظرية العربية القائلة بان الأسماء فقدت بعض حالاتها الإعرابية لمشابهتها الأفعالَ والحروف فهي نظرية غير معروفة في النحو اليوناني.

ومع ذلك فإن مصطلحي (صرف) و(تصريف) لهما معنى آخر في النحو العربي. فعلم الصرف يعرف بأنه علم الأشكال الصوتية للكلمات، وتغيراتها، عدا تلك التغيرات الناشئة عن الإعراب. ويمكننا أن نقتبس التعريفين التاليين: يقول ابن الحاجب: (الصرف) "هو علم بأصول تُعرَف

بها أحوال أبنية الكلم التي ليست بإعراب"[75]. ويقول ابن الأثير: (الصرف) "هو معرفة أصل الكلمة، وزيادتها، وحذفها، وإبدالها"[76]. ومن الواضح أن (الصرف) يمكنه أن يبين كل تغير يطرأ على الكلمة. وهذا -في الغالب- هو المعنى نفسه الذي استُعمِل به مصطلح klisis في مدرسة برجاموم. وربما يمكن تفسير ذلك من خلال حقيقة أن كلاً من النحو العربي والنحو اليوناني قد احتفظا بمصطلحي (الإعراب) و(ptôsis) للأسماء؛ ولذلك فإن المصطلحين المقابلين: (صرف) و(klisis) أمكن أن يأخذ كلٌ منهما معنى مزدوجاً: تصريف الفعل، والتصريف عموماً. وعلى أية حال فمن المحتمل أن يكون مصطلح (صرف) ترجمة لمصطلح klisis ؛ حيث إن كلتا الكلمتين يظهر فيهما الابتعاد عن المعنى الأصلي، أو الشكل الأصلي: فالمعنى الأصلي لكلمة klisis هو: الثني، والميل: في اتجاه الانحدار عادة، ولكن أيضاً في اتجاه الجانب. أما المعنى الأصلي لكلمة (صرف) فهو: التحويل والقلب. وفي النحو الفلسفي ينطبق هذا التغير في المعنى -من خلال التغير الصوتي- على التصرُّف الإعرابي للأسماء والأفعال. وفي الأعمال النحوية فإنه يشير إما إلى التغير الصرفي، وإما إلى كل تغير سوى تلك التغيرات التي تنتج عن التصرف الإعرابي. وعندما تُستَخدم كلمة (صرف) في هذا المعنى الثاني فإن لها مقولة فرعية هي مقولة (العدل) التي تدل -بصورة أكثر تحديداً- على الاشتقاق القياسي لصيغة من صيغة أخرى. يقول ابن جني إن "العدل ضرب من التصرف، وفيه إخراج للأصل عن بابه إلى الفرع"[77].

وتمثل كلمة (عَدَلَ) -بمعنى: الاشتقاق قياسياً من...- الفعل السكندري parágein، في مقابل مصطلح (تصريف) (يمثل المصطلح اليوناني

klisis) الذي حُدِّد بعلم الصرف inflection. ومن ناحية أخرى فإن مصطلح klisis استُخدم في نظام نحو برجاموم الرواقي للدلالة على كل نوع من التغير، سواء كان إعرابياً أم صرفياً[78]. وهذه أمثلة قليلة من استخدامات مصطلح (عَدَلَ) في النحو العربي: يقول ابن جني: فُعال صيغة مشتقة من فعيل بالعدول[79]، ويقول: فَعال مشتقة من فَعْلة[80]. ويقول الفراء: أجمعون معدولة عن أجمع[81]. ويقول ثعلب: صبور معدولة عن الفعل صبر[82]. ويتحدث ابن مضاء عن: الأسماء المعدولة عن أسماء الفاعلين[83]. إن هذه الأمثلة تتفق والاستخدام السكندري لمصطلح parágein؛ فهي جميعاً حالات من الاشتقاق، ولا صلة لها بالإعراب declension أو التصريف inflection. ومن ناحية أخرى فإننا نجد في النحو الفلسفي -كما هو الأمر مثلاً عند الفارابي- أن الأفعال (الكلم) يُعدَل بها، ومن ثم تصبح أمراً ونهياً[84]. فهنا نجد أن (العدل) ينطبق على الأفعال.

يُطلَق مصطلح (الرفع) في النحو العربي على الحالة الإعرابية الأولى. ولقد أشار مركس سنة 1889م إلى التشابه بين هذا المصطلح والاسم اليوناني للحالة الإعرابية الأولى orthè ptôsis، ولكنه لم يذهب إلى ذلك بدون تحفظ[85].

وعلينا أولاً أن نلاحظ أن مركس ينسب كل تشابه بين النحو العربي والنحو اليوناني في المرحلة المبكرة من النحو العربي إلى التأثير المشّائي، ومن ثم فهو لم يبحث في التشابهات القائمة بين الممارسة النحوية اليونانية الحية والنحو العربي. وبخصوص اسم الحالة الإعرابية الأولى فإن لدينا مثالاً جيداً للاختلاف بين التأثيرين؛ حيث إن التراث الأرسطي فرض أسماءه الخاصة على المترجمين العرب، وعلى هؤلاء الفلاسفة الذين بنوا آراءهم على مادة

يونانية؛ ومن ثم وجدنا مصطلح (المستقيمة) في مقابل المصطلح اليوناني orthôs، والمصطلح (مائلة) في مقابل المصطلح enklinómenos. وهذان المصطلحان العربيان استخدمهما الفارابي[86]. ومن الواضح أنه لم يتمسك تماماً بالنظرية المشَّائية التي اعتبرت الحالة الإعرابية الأولى هي الحالة الأساسية من حالات الاسم[87]. وهذا ما أشار إليه زيمرمان Zimmermann الذي ربما يكون على صواب في نسبة هذا الابتعاد عن التقليد الأرسطي إلى معالجات الشراح اليونان لهذه النقطة[88]. ومن ناحية أخرى فإن من الممكن أيضاً أن يكون الفارابي قد سمع شيئاً عن الممارسة النحوية اليونانية، ربما عن طريق المترجمين العرب والسريان الذين كانوا نشطين في بغداد في عصره. ولقد رأينا من قبل كيف أنه استخدم -أحياناً- عناصر من النحو اليوناني لا يمكن أن تكون مأخوذة عن ترجمات المؤلفات الأرسطية[89].

ونحن لكي نفسر المصطلحات النحوية الخاصة بالحالات الإعرابية فإننا لا نستطيع أن نعود إلى الترجمات إطلاقاً، بل يجب أن نبني آراءنا على المادة المستقاة من النحو اليوناني. وعلى ضوء المعرفة المتاحة حالياً فإننا لا نؤمن بإمكان إثبات أي صلة بين مصطلح (رفع) ومصطلح orthè ptôsis. وربما كان مركس محقاً حين قال بأنه عندما توجد صلة بين مصطلحي الحالة الإعرابية الأولى في النحو العربي، والنحو اليوناني، فإن من المتوقع أن نجد صلة مماثلة بين المصطلحات التي أُطلقت على الحالات الإعرابية الأخرى. غير أن محاولاته لإثبات هذه الصلة تبدو -في الواقع- متكلِّفة، ومن ثم فإن القضية تبقى مفتوحة.

والملاحظة الوحيدة التي يمكن إضافتها ذات طبيعة افتراضية بدرجة عالية[90]: إن كل المصطلحات العربية التي أُطلقت على الحالات الإعرابية -

إذا ما أُخِذت مجتمِعة- يمكن أن نعطي صورة لاسم يُرفَع؛ فيصير (مرفوعاً)، ثم يسحب جنباً؛ فيصير (مجروراً)، ثم يسقط؛ فيصير (منصوباً)[91]. وبعبارة أخرى فإن هذه الصورة المجازية نفسها نجدها في الحالات الإعرابية اليونانية التي تبدأ بـ orthè وتنتهي بـ plagiai ptôseis[92]. ومع ذلك فلا بد أن نسلم بأن هذا الاستدلال استدلال هزيل. وربما كان التفسير الذي قدمه النحاة العرب لهذه المصطلحات، والذي يدور في إطار الحركات النطقية المطلوبة لنطق النهايات الإعرابية، هو التفسير الصحيح رغم كل شيء[93].

وعلى الرغم مما يبدو من انعدام الصلة بين المصطلح اليوناني والمصطلح العربي الخاصين بحالة الإضافة genitif، فإن هناك تماثلاً في الوظيفة. فـ(الإضافة) تعني: الإلحاق والضم. وحالة الإضافة تؤدي -وفقاً للزجاجي- ثلاث وظائف: إضافة الشيء إلى مالكه، وإضافة الشيء إلى مستحقه أو الموصِل إليه، وإضافة الشيء إلى جنسه[94]. وتذكرنا هذه الوظائف الثلاث بالمصطلحات الثلاثة التي أُطلِقت على الحالة الإعرابية الثانية في النحو اليوناني[95]: فهذه الحالة يمكن أن تسمَّى ktètikè (حالة الملكية)، و patrikè (حالة الأبوة)، و genikè (وقد فُسِّرت بـ"الحالة العامة"، و"حالة الجنس"، و"حالة الأصل")[96].

ويُقال -أحياناً- إن الأسماء والحروف (معلَّقة) على كلمات أخرى[97]: فمثلاً يقال إن حرف المعنى معلق دائماً[98]. والمعنى الثاني لهذه الكلمة -كلمة معلقة- هو (لم تكتمل بعدُ)؛ وذلك حين تطلق على الجملة التي لم تتم بعدُ، والتي ماتزال تفتقر إلى عنصر أساسي[99]. وفي هذه الحالة فإن المصطلح يكاد يرادف مصطلح (ناقص) (الذي يقابل مصطلح التام) كما استخدمه ابن جني[100]. وأخيراً فإن كلمة (معلقة) استُخدمت أيضاً للدلالة على وضع

الكلمات؛ حيث يقال إن الكلمات معلقة على الأشياء[101].

ولقد فسَّر ابن مضاء المعنى الأول للمصطلح حين قال بأن النحاة استعملوا الفعل (أعمل) للدلالة على الكلمة التي تعمل الرفع أوالنصب، ولكنهم استخدموا الفعل (علّق) في المجرورات،. ولم يقبل ابن مضاء الفعل الأول لأنه - بوصفه ظاهرياً - لا يعترف بأي عمل إنساني مطلقاً، واستخدام الفعل (أعمل) ينطوي - ضمناً - على وجود عمل إنساني؛ وذلك عندما نتحدث عن فاعل أو مفعول[102]. ولذلك فإن ابن مضاء استخدم -في كل الأحوال- كلمة (علق)؛ حيث إن هذا الفعل يدل -فقط- على تقرير موقف تركيبي قائم بالفعل[103]. وفي الاصطلاحات النحوية اليونانية استُخدم الفعل artaâsthai بالمعنى الأول نفسه الذي استُخدم به مصطلح (معلّق)؛ وذلك - مثلاً- عند أبولينوس ديسكيلوس[104]. كذلك فإن هناك تعبيرات بالفعل kremâsthai تذكرنا بالمعنى الثاني لمصطلح (معلق): فالتعبير: krématai ho lógos يعني (كلام معلق، كلام غير مكتمل)[105].

(ب) الفعـــــــل

هناك ثلاثة أنماط لتعريف الفعل يمكن تمييزها في تراث النحو العربي:

1- هناك أولاً التعريف الصرفيمي، وفيه تسود الخصائص الصرفيمية التي تميز الفعل بوصفه صيغة مختلفة عن الاسم والحرف. ويأتي بعض هذه الخصائص بشكل سلبي؛ كأن يقال مثلاً: إن الفعل لا يُثنى ولا يجمع ولا يؤنث[1]. ويأتي بعضها بشكل إيجابي؛ كأن يقال إن الفعل يقبل الإسناد إلى الضمائر، وأنه يمكن أن يأتلف مع ظروف الزمان مثل: أمس وغداً؛ أي أنه يدل على

الزمن[2]. وغالباً ما تحتوي التعريفات التي تشير إلى خصائص موجبة على التعبير (حسُن أن...)؛ وهو تعبير يبدو نمطياً في تعريفات الأخفش[3]. أما سيبويه فإنه يجعل الدلالة على الزمن واحدة من الخصائص المميزة للفعل[4].

2- وهناك ثانياً مجموعة من التعريفات لا تهتم بخصائص الفعل، أو بوظيفته، وإنما بطبيعة ما يدل عليه الفعل. وهذه التعريفات تأثرت بالتعريف الأرسطي، وسنناقشها في الفصل الخاص بأثر المنطق[5].

3- وأخيراً هناك تعريفات تعمد إلى تحديد الوظيفة التركيبية للفعل: فهو يستخدم دائماً مسنداً، ولا يستَخدم مسنداً إليه. وكون الأفعال تقع مسندات في الجملة قد أشار إليه أرسطو من قبل. ومع ذلك فنحن نعتقد أن هذا النمط من التعريفات يمكن أن تُعاد معالجته على ضوء تأثير النظريات الرواقية. فالتعريف القائل بأن الفعل يكون صفة ولا يكون موصوفاً ينبع من تقليد غير أرسطي موغل في القِدم؛ وهو تقليد لا ينظر إلى الفعل باعتباره شيئاً دالاً على الحدث وزمنه، بل باعتباره أحد مكوِّني الجملة التامة؛ وهو مكوِّن المسند.

يستخدم الفارابي في مقابل ما نسميه subject و predicate المصطلحين (موصوف) و(صفة)[6]، ويشير إلى المرادفين (مسند إليه) و(مسند)، والمرادفين (مخبَر عنه) و(مخبَر به ، أو: خبر). ولقد استخدم سيبويه الزوج الأول من هذه المرادفات[7]، ولكن الشائع عنده إطلاق مصطلح (المبتدأ) بدلاً من مصطلح (المسند إليه). أما زوج المرادفات الثاني فقد وُجِد في تعريفات الاسم والفعل والحرف في التراث البصري: فالاسم هو "ما يصح الإخبار عنه وبه"، والفعل هو "ما يصح الإخبار به، ولكن لايصح الإخبار

عنه"، والحرف هو "ما لا يصح الإخبار عنه ولا به"[8]. كذلك فإن التعبير عن وظيفة الفعل تلك قد وُجد -من قبل- في تعريف الإمام عليّ: "الفعل ما أُنبئ به"[9]. غير أن مصطلح (الخبر) أصبح هو المصطلح المستَخدم في النحو العربي باعتباره المصطلح الفني لفكرة (المسند).

لقد قسم النحو العربي الجملة إلى نوعين: الجملة الاسمية والجملة الفعلية. والجزآن الأساسيان للجملة الفعلية هما (الفعل) و(الفاعل)[10]. أما الجملة الاسمية فهي تحتوي على (المبتدأ) (أو: المخبر عنه) و(الخبر). ولقد استُخدم مصطلح (الخبر) أيضاً بمعنى (القضية) proposition، وفي هذه الحالة فإنه يُعَرَّف بأنه ما "يتطرق إليه التصديق والتكذيب"[11]. وهذا التعريف يطابق تعريف الرواقيين للقضية axiôma[12]: يقول بلوتارك عن (القضية): "هل السبب في أن المؤلفين القدامى اعتادوا أن يستخدموا ما سُمِّي آنذاك بمصطلح prótasis وما يسمَّى الآن بمصطلح axiôma (الجملة الأولى) هو أنها أول شيء ننطقه؛ فيكشف عما إذا كنا نقول الصدق أو الكذب؟ إن الجملة الأولى تحتوي على اسم وفعل، ولقد سَمَّى المناطقة الرواقيون الأوَّلَ: ptôsis وسمَّوا الثانيَ: katègórèma"[13]. ومن ثم فقد عُرِّف الجزء الإسنادي katègórèma بأنه "ما يقال عن شيء ما"، أو هو "معنى مؤلَّف prâgma suntaktón يقال عن شيء مفرد أو جمع"، أو هو "معنى ناقص lektòn ellipès (أي قول لا يشكل جملة تامة) يُركَّب مع الاسم في حالته الإعرابية الأولى لإيجاد قضية"[14]. ونحن نعتقد أن المصطلح اليوناني agoreuómenon (= مايقال) يشكل أساس المصطلح العربي (مخبَر)، وأن المصطلح suntaktón (= مؤلَّف، مركَّب مع...) يشكل أساس المصطلح العربي

(مسنَد). وهذا يفسر التشابه بين تعريفي (القضية) في العالم اليوناني والعالم العربي، كما أنه يفسر وجود عدد من أزواج المترادفات.

وربما جاء الاعتراض على ذلك عن طريق القول بأن المصطلح اليوناني katègórèma يدل على الإسناد الفعلي verbal predicate، في حين أن المصطلح العربي (الخبر) هو -على وجه الدقة- إسناد إسمي (ففي المعنى العربي للكلمة: نحن نطلق على الجزء الثاني من جملة (زيد كتب) أنه فعل، ولكن في الاصطلاح النحوي العربي يسمى هذا الجزء خبراً اسمياً nominal predicate، أو: خبر الجملة الاسمية)[15]. ويمكن حل هذه المسألة بأن نأخذ في الحسبان المفهوم اليوناني للإسناد الفعلي؛ وهو المفهوم الذي يجعل التركيب diôn peripateì (ديون يمشي) معادلاً للتركيب dion estì peripatôn (ديون ماش). ولقد استعار النحاة العرب هذا التركيب، وأصبح -بعد تطويعه لبنية اللغة العربية- جملة اسمية؛ حيث إن الخبر هو خبر جملة اسمية. أما بالنسبة للجملة الفعلية فقد أُنشِئ نسق جديد من المصطلحات[16].

إن المصطلح الذي استخدِم للدلالة على ما نسميه بـ subject لم يكن المصطلح الرواقي ptôsis ، وإنما مصطلح جديد أُطلق عليه (المبتدأ). ولا يعني (الابتداء) وقوع المبتدأ في أول الجملة، وإنما يعني "الرتبة الأولى" للاسم نفسه؛ أي كونه في الحالة الإعرابية الأولى nominative. يقول الرُمَّانيّ: "والمبتدأ الاسم الذي هو الأول في المرتبة قبل كل عامل لفظي، وإنما قيل أول في المرتبة ليفرق بين ما هو أول في اللفظ وموضعه التأخير، وبين ما هو أول يستحق التقديم وإن كان مؤخراً في اللفظ على الاتساع"[17]. وطبقاً لشرح سيبويه فإن المبتدأ هو أول أحوال الاسم"[18]. ولقد اعتنق النحاة اليونان -

أيضاً- القولَ بأن الاسم في الحالة الإعرابية الأولى هو الأول. ويؤكد جريجوريوس الكورنثي أن المسند إليه يجب أن يحتل الموقع الأول في الجملة نظرياً: "لا تظن أن الاسم يجب أن يشغل -بالضرورة- الموقع الأول في الجملة، وأن الفعل يجب أن يحتل الموقع الثاني، ثم تأتي بقية الجملة. فعلى العكس من ذلك فإن ترتيب الكلمات متروك للصدفة...وذلك على الرغم من أنه في طبيعة الكلمات وجوبُ أن يأتي الاسم أولاً؛ لأنه جوهر، ثم يليه الفعل؛ لأنه عرض، ثم تليهما بقية الجملة..."[19]. ولن نمضي هنا في مسألة المعادلين السريانيين لمصطلحي (المبتدأ) و(الخبر) šurraya و tebba اللذين استخدمهما ابن العبري Barhebraeus؛ حيث إن هذين المعادلين ربما كانا نتيجة التأثير العربي، وبخاصة كتاب "المفصل" للزمخشري[20].

ومن المهم أيضاً أن يُلاحَظ أن هناك في التراث العربي زوجاً آخر من المصطلحات يوازي المصطلحين الأرسطيين hupokeímenon و katègor-oúmenón، وهذا الزوج هو (الموضوع) و(المحمول)[21]. ووجود فئتين من المصطلحات: إحداهما في النحو، والأخرى في المنطق -وهو ما قرره الخوارزمي والغزالي بوضوح[22]- يؤكد حقيقة أن بدايات النحو العربي لم تتأثر بالمنطق الأرسطي، بل بالاتصال بالنحو اليوناني الحي الذي حمل آثاراً من التأثير الرواقي.

وينبغي أن يُشار إلى أن بعض النحاة كان يرى أن الفعل يمكن أن يُسنَد إليه أحياناً؛ وذلك كما في التعبير (ضرب: فعل). ولقد رفض الرازي[23] تلك الحجج التي قُدِّمت لهذا الإسناد (الإخبار عن الفعل). وهناك مسألة أخرى تتعلق بوضع (ظروف الزمان والمكان) التي تقع -كما يرى بعض المعارضين- تحت تعريف الفعل؛ لأنه لا يُخبَر عنها. وينكر الزجاجي ذلك: فكلمة (مكان) وكلمة

(زمان) اللتان تتضمنهما كلمتا (أين) و(متى) يمكن أن يخبَر عنهما. وكذلك يدلل عبد القاهر بالطريقة نفسها ضد اعتراض المعارضين: "إذا قلنا: الاسم ما جاز الإخبار عنه أردنا به ما جاز الإخبار عن معناه"[24]، ومن ثم فإن (أين) و(متى) تقعان تحت تعريف الاسم؛ لأنه يمكن الإخبار عن معنى كل منهما.

وبعد أن انتهينا من مسألة تعريف الفعل فإننا سوف نعالج خصيصتين من خصائص الفعل وهما: الدلالة على الزمن، والتعدية واللزوم، وأخيراً سوف نناقش العلاقة بين المصدر والفعل.

على الرغم من أن ثمة ارتباطاً بين الزمن النحوي والزمان الطبيعي فإنهما ليسا شيئاً واحداً. ولقد عرَّف كريسبوي (الزمان chrónos) بقوله إنه "انقطاع حركة الكون (أو امتدادها)"[25]. والزمان أحد الأشياء الأربعة غير المادية asômata[26]. وهو يشارك (الفراغ kenón) في خاصية كونه غير محدود من طرفيه: الماضي والمستقبل[27]. وليست لحظة الحاضر إلا نقطة تقاطع لزمنين غير محدودين، وهي نفسها لا أبعاد لها، ولا وجود لها من الناحية الهندسية[28]. ولكنْ من ناحية أخرى فإن الحاضر -وحده- هو الذي له وجود حقيقي hupárchein، في حين أن الماضي والمستقبل لا يوجدان إلا باعتبارهما تركيبين ذهنيين huphestánai[29].

لقد كتب أرسطو عن الوجود غير المستقر لزمان الحاضر، وأنه زمان لا يمكن أن يوجَد بأي معنى طبيعي (فيزيقي) للوجود[30]. وهذا يعني أن الأحداث التي تقع في الحاضر لا يمكن أن توجد، وأن الأفعال ليس فيها صيغ لهذا الزمان.

ولكن إلى جانب الزمان -بالمعنى الأدق للكلمة- يوجد هناك زمان آخر

عرَّفه الفارابي على النحو التالي: "فإذا أُخذ زمان له بعد محدود في الماضي من الآن الذي هو نهاية ومبدأ (أي أن الحاضر فُهِم على أنه نقطة تقاطع لزمانين غير محدودين، وأنه نفسه بلا أبعاد) وجُمِع إلى مثله من المستقبل، وكان بُعدُهما جميعاً من الآن الذي هو النهاية والمبدأ بُعداً واحداً في الماضي والمستقبل، وجُمعا جميعاً كان ذلك الزمان هو الزمان الحاضر"[31]. وطبقاً لما يذكره الفارابي، فإن الفلاسفة استعملوا كلمة (الآن) بهذين المعنيين؛ أي بالمعنى الأدق والمعنى الثاني، أما الجمهور فإنهم يعنون به المعنى الثاني فقط[32]، في حين أن كثيراً من النحاة يتابعون الرأي القائل بأن الحاضر لا وجود له[33]. فالحاضر في تعريف الفارابي هو -بالفعل- نهاية الزمان الماضي ومبدأ الزمان المستقبل. وهذا ما عبَّر عنه بريسكيان Priscianus تعبيراً نحوياً حين وصف زمان الفعل الحاضر بقوله: "لقد اعتدنا أن نسمي هذا الزمن بـ(الحاضر) praesens لأنه يَقرن ويُوحّد -إن جاز التعبير- في نقطة واحدة التقاء الماضي بالمستقبل دونما انقطاع...وذلك كما يحدث عندما أقول أثناء كتابة القصيدة (أنا أكتب قصيدة): فالجزء الأول من القصيدة قد كُتِب بالفعل، والجزء الثاني لم يُكتَب بعدُ. فأنا أستخدم الفعل في الزمن الحاضر قائلاً (أنا أكتب قصيدة)، ولكنه فعل غير تام؛ لأن جزءاً من القصيدة ما يزال ناقصاً"[34]. وفي الحقيقة فإن هذه النظرية ترجع أصالتها إلى كريسبوس الرواقي الذي يرى أن الحاضر يتكون من جزأين: أحدهما الماضي، والآخر المستقبل[35].

وهذا الزمان الحاضر قد يكون طويلاً، وقد يكون قصيراً؛ وذلك لأنه يمكن أن نقول: (هذا العام) أو (هذا اليوم) أو (هذه اللحظة)[36]. والحاضر هو انتقال تدريجي من المستقبل إلى الماضي[37]. وفي هذا الزمان يقع الحدث

متزامناً مع التعبير عنه بالكلام. يقول الزجاجي: "فأما فعل الحال فهو المتكوِّن في حال خطاب المتكلم"[38]. وهو بذلك يتفق مع شارح ديونيسيوس ثراكس الذي يقرر أن (الحاضر) يربط مابين وجود الشيء والتعبير عنه[39].

ويكشف تحليل سيبويه لنظام الأفعال في العربية عن وجود شكلين لصيغ الأفعال: التامّ (مثل: قَتَلَ)، وغير التامّ (مثل: يقتل، والأمر: اقتُل)». وهو يصف هذه الصيغ على النحو التالي: "وأما الفعل فأمثلة أُخِذت من لفظ أحداث الأسماء، وبُنيت لما مضى، ولما يكون ولم يقع، وما هو كائن لم ينقطع. فأما بناء ما مضى فذهب وسمع ومكث وحُمِد، وأما بناء ما لم يقع فإنه قولك: ... مخبراً يقتل ويذهب ويضرب ويُقتَل ويُضرَب، وكذلك بناء ما لم ينقطع وهو كائن إذا أخبرت"[40]. ويُلاحَظ في هذا التقسيم حقيقة أنه على الرغم من وجود شكلين فعليين فقط، وعلى الرغم من أن هذين الشكلين لا يدلان على زمن الحدث، وإنما على جهته، فإن سيبويه قد صمم نسقاً من ثلاثة أزمنة. ولقد عزا مركس هذا إلى تأثير الترجمة الفارسية لكتاب أرسطو (العبارة)[41]، وذلك بالإضافة إلى أن سيبويه يعود إلى أصل فارسي[42]. وعلى أية حال فإن إدراك الأزمنة الطبيعية الثلاثة ليس أمراً فذاً، وربما يكون سيبويه قد استطاع بمبادرته الخاصة أن يطوّع نظام الأفعال في العربية لهذه الأزمنة الثلاثة. وفوق ذلك فإن سيبويه لم يعطِ لكل زمن من الأزمنة الثلاثة اسمه الخاص، بل استخدم –وفق ما تقتضيه بنية اللغة العربية– اسماً واحداً يشمل الحاضر والمستقبل معاً. ولقد سمّى التامّ بـ(الماضي)، وهذا ما يمكن أن تكون له صلة بالمصطلح اليوناني parelèluthôs . أما في حالة الزمن غير التام –وهو ما أطلق عليه مصطلح (المضارع) (أي المشابه إما للأسماء، أو لاسم

الفاعل)- فإن تلك الصلة ليست قائمة؛ لأن الصيغ الفعلية للمضارع غالباً ما تأخذ النهايات الإعرابية نفسها التي تأخذها الأسماء، أو لأن الوظيفة التركيبية للمضارع تماثل الوظيفة التركيبية لاسم الفاعل[43].

لم يستخدم سيبويه مصطلح (المضارع) للدلالة -فقط- على مماثلة هذه الصيغ الفعلية لحالات الاسم -وهي مماثلة واضحة في العربية- ولكن أيضاً للدلالة على التكافؤ الأساسي في الوظيفة بين الفعل المضارع واسم الفاعل. فالتركيبان (إن زيداً ليفعل) و(إن زيداً لفاعل) لهما صورة متماثلة، ويدلان على شيء واحد. كذلك ثمة تشابه آخر بين الفعل المضارع واسم الفاعل؛ وهو أن هذا الفعل يمكن أن يدخل عليه الحرف (سوف)، وأن اسم الفاعل يمكن تعريفه بأداة التعريف. وفي كلتا الحالتين -كما يرى النحاة العرب- فإن وظيفة الحرف والأداة هي تخصيص الكلمة بعد اشتراكها[44]. ولأمد طويل فقد آمن كل النحاة بهذه "المضارعة المشهورة"[45]، وذلك على الرغم من أن البصريين والكوفيين قد فسروها بشكل مختلف. فالكوفيون -كما يذكر ابن الأنباري[46]- ذهبوا إلى أن الأفعال المضارعة تستحق الإعراب لأنها -مثل الأسماء- تؤدي معاني مختلفة»[47]. والبصريون -من ناحية أخرى- سلّموا بحق الأفعال المضارعة في الإعراب بمقتضى وضعها داخل النظام النحوي؛ حيث إنها تشبه الأسماء من ثلاثة وجوه[48]. وهذه الوجوه الثلاثة هي: التشابه بين أداة التعريف والحرف (سوف)، ثم حقيقة أن الفعل المضارع واسم الفاعل يمكن أن يدخل عليهما حرف التوكيد (اللام)، ثم حقيقة أن الأفعال المضارعة يمكن أن تحل محل أسماء الفاعلين في كثير من الجمل. وهذه الوجوه -في جوهرها- هي نفسها تلك النقاط التي أشار إليها سيبويه[49]. وعلى هذا فإن الأفعال المضارعة -

كما يرى البصريون- معربة؛ لأنها تشبه الأسماء. ووفقاً للكوفيين فإن أحد أقسام الفعل -وهو الأفعال المضارعة- معرب؛ لأن الأفعال تحمل شبهاً عاماً بالأسماء.

إن هذه المقارنة بين تلك الصيغ الفعلية والحالات الاسمية ليست مقارنة أصيلة كما يبدو للوهلة الأولى. ففي التراث النحوي اليوناني وُجِدت المقارنة نفسها، وذلك على الرغم من أنها لم تكن بسبب التشابه بين الأفعال والأسماء، بل "وفقاً للموازاة الشائعة بين مجالات النحو المختلفة"[50]. ولعلنا نستطيع أن نقارن بين ملاحظة الزجاجي القائلة بأن الأفعال يمكن أن تُستَعمل في أكثر من معنى، مثلها مثل الأسماء، وبين ملاحظة أبوලليوس ديسكيلوس المتعلقة بـ supátheia ؛ أي ظاهرة أخذ إحدى الصيغ وظيفة صيغة أخرى[51]. وفيما يتعلق بالتكافؤ في الوظيفة بين المضارع واسم الفاعل يمكن أن نشير إلى المبدأ اليوناني الذي يقرر أن صيغة مثل loúei (يغسل) تعادل estì loúôn (غاسل)، وذلك شائع في المنطق. ووفقاً للكوفيين فإن اسم الفاعل يمثل القسم الثالث من أقسام الفعل؛ وهو الفعل الدال على الحاضر، ومن ثم فهم يطلقون عليه مصطلح (الفعل الدائم)[52].

إن ما يؤكده طرازي[53] حول تأثير المصطلح السرياني zavna de-damya في المصطلح العربي (المضارع) لا يبدو أمراً محتملاً بشكل قوي. ويبدو أن الأكثر احتمالاً هو العكس؛ حيث إن المصطلح السرياني متأخر جداً.

ولقد قررنا سابقاً أننا لا نؤمن بوجود أي سبب مقنع للزعم بأن هناك تأثيراً للمنطق الأرسطي حتى نفسر وجود ثلاثة أزمنة في تحليل سيبويه لنظام الأفعال في العربية. وعلى الرغم من ذلك فإن هذا التأثير يمكن افتراضه

في حالة متأخري النحاة الذين ميزوا ثلاثة أزمنة للفعل لكل منها اسمه الخاص؛ وهي: الماضي، والحال، والمستقبل. ولكن لأن حقيقة استخدام هذا النسق في النحو العربي قبل وقوع الترجمات الأولى من اليونانية إلى العربية تجعلنا نفضل افتراض التأثير المباشر للنحو اليوناني، وهو ما يمكن أن يفسر التحول من اصطلاح سيبويه (ماض –مضارع) إلى الاصطلاح الجديد بأسمائه الثلاثة للأزمنة الثلاثة (ماض – حال –مستقبل)»[54]. ومن المحتمل أن يكون للنحاة السريان دورهم في هذا الصدد: ففي النحو السرياني نجد أن الأسماء الثلاثة لأزمنة الفعل عبارة عن صورة –طبق الأصل– من الأسماء اليونانية:

،parelèluthôs = zavna da-`bar

enhestôs = zavna de-qa`em

[55]méllôn = zavna da-`tid

وفي النحو العبري نجد مصطلح zeman `omed –وهو صورة مطابقة لمصطلح اليوناني enhestôs – مستَخدماً لترجمة المصطلح العربي (زمن الحال)[56]. ويخبرنا ابن جناح أن الأفعال لها زمنان هما: holef = parelèluthôs ، و méllôn = `atid[57]. وربما نجد مثالاً واحداً في التراث المنطقي العربي لمصطلح (كلمة قائمة)، وقد استُخدم للدلالة على الفعل في الزمن الحاضر. وهذا المثال هو ما ذكره ابن سينا في "شرح العبارة": "وأما حال الكلمة المصرَّفة والقائمة فهي أن القائمة في لغة اليونانيين هي ما يدل على الحاضر، والمصرفة ما يدل على أحد الزمانين"[58]. وعلينا أن نلاحظ أن

المصطلح اليوناني enhestôs لم يستَخدَم إلا في فترة ما بعد أرسطو، وتحديداً في النحو الرواقي. وهذا يدعم فرضية الاتصال بين النحو العربي والنحو اليوناني الحي؛ حيث إن مصطلح enhestôs كان مستَخدماً اقتداءً بالرواقيين.

ربما كان للنحاة أن يعترضوا على حقيقة وجود الزمان الحاضر من خلال استدلالات صيغت بألفاظ طبيعية (فيزيقية)[59]. ولكن هذا الاعتراض يختفي عند عرضهم لمسألة مراتب الأزمنة النحوية الثلاثة. فبما أن الكلام محكوم بالعقل، فإن النظام والانتظام يجب أن يوجدا في كل مقولة، وما علينا إلا أن نفتش عنهما. وفضلاً عن ذلك فإن الكلام صورة للواقع [العالم]، ولذلك فإن هناك ثلاثة أزمنة [للفعل] تماماً كما أن هناك ثلاثة أزمنة [طبيعية]. والذي يحدد مراتب أزمنة الفعل هو مراتب الأزمنة الطبيعية. وعلى سبيل المثال فإن الزجاجي يستنبط من النظام الزماني -عدم الوجود، ثم الوجود، ثم الوجود في الماضي- تصنيفَ أزمنة الفعل إلى: المستقبل، ثم الحال، ثم الماضي[60]. وربما كان الزجاجي هنا يتابع نظرية أستاذه الزجاج الذي ذهب إلى ذلك الرأي، وخاض مناظرة شهيرة مع أبي بكر بن السراج في هذا الموضوع[61]. وكان ابن السراج يرى أن زمن الحاضر هو أول أزمنة الفعل. وقد أشار السيرافي إلى استدلالاته في ذلك، وإن لم يذكره بالاسم، ولكن من الواضح أنه كان يفكر فيه عندما عرض لهذه المناظرة التي دارت حول هذا الموضوع[62]. كذلك فإن السيوطي قد أشار إلى رأي الزجاجي. ومن الواضح أن هذا الرأي يمثل رأي غالبية النحاة. ويخبرنا النحوي العبري ابن جناح في كتابه "اللمع" أن النحاة العرب "اعتبروا زمن المستقبل أول أزمنة الفعل؛ وذلك لأن كل شيء يجب أن يكون مستقبلاً أولاً، ثم حاضراً، ثم ماضياً"[63].

إن هـذه القضية نفسها قد عولجت في النحو اليوناني. وكثيراً ما نجد في التعليقات علـى ثـراكس النظـريةَ الـتي تعبر عن أن الزمن الحاضر هو أهم أزمـنة الفعل؛ وذلك لأنه جذر الفعل théma rhèmatos. وبطبيعة الحال فإن هـذه الحجة الصرفيمية غائبة عن النحو العربي. كذلك يقول شراح ثراكس إن كـل زمـن مـاض كـان زمـناً حاضـراً. وهـذا يماثـل اسـتدلال الزجاجـي في "الإيضـاح"[64]. ويلخـص سوفرونيوس هذه الاستدلالات التي تدعم النظريات الممكنة حول هذا الموضوع[65]:

- الحاضـر ثـم الماضي ثم المستقبل: وهذه النظرية لا تتطابق ونظرية ابن السراج؛ حيث إن ابن السراج قد وضع المستقبل قبل الماضي مباشرة.
- الماضـي أول أزمـنة الفعـل: وهذه النظرية وُجِدت في النحو العربي كما يذكر النجار[66].
- المسـتقبل ثم الحاضر ثم الماضي: وهذه النظرية الثالثة التي أشار إليها سـوفرونيوس هـي الـتي اعتـنقها غالبـية الـنحاة العرب الذين دافعوا عـنها بالأدلـة نفسـها الـتي دافـع بهـا الـنحاة اليونان؛ أي القول بأن الشيء يكون -أولاً- معدوماً، ثم يوجد، ثم يكون ماضياً.

في الـنحو اليونانـي المتأخر أُطلِق على عملية ارتباط الأفعال بمفاعيلها اسم metábasis أو diábasis (في النحو اللاتيني: transitio). وهذا المصطلح يـدل علـى امتداد الحدث الذي يدل عليه الفعل إلى مفعول ما. وينسجم مفهوم الـتعدية transition هـذا مع وجهـة النظـر الـتي نجـدها في النحو اليوناني المتأخر حول دور الأفعال؛ حيث إنه لم يُنظَر إليها بوصفها محمولات منطقية

في الجملة، وإنما بوصفها أسماء للأحداث. فالفعل كفَّ عن أن يكون (محمولاً) katégoroúmenon[67]، وأصبح (اسماً للحدث) ónoma toû prágmatos.
ولقد وُجد مصطلحا metábasis و diábasis -على سبيل المثال- في كتابات أبوللينوس ديسكيلوس[68]، وكذلك في التعليقات على ديونيسيوس ثراكس[69]، وفي النحو البيزنطي[70]. وفي النحو السرياني وُجد مصطلح mšanyana للدلالة على الفعل المتعدي، وله -تقريباً- المعنى نفسه الذي للمصطلح اليوناني metábasis[71]. وفي النحو العبري نجد مصطلح mit`abber وهو أيضاً يوازي المصطلح اليوناني[72]. ومع ذلك فإن هذين المصطلحين -السرياني والعبري- ربما يكونان صورة منقولة عن المصطلح العربي (المتعدّي).

لقد استخدم النحو العربي مصطلح (المتعدي) ومقابله المنفي (غير المتعدي) (والمصدر: التعدّي، أو: التعدية) للدلالة على مفهوم ما نسميه بـ transitivity وintransitivity[73]. ويمكن استنباط أهمية هذه المصطلحات من حقيقة أن سيبويه قد خصص لهذا الموضوع ما لا يقل عن عشرة فصول في بداية "الكتاب"[74]. وإذا أخذنا في الحسبان التشابهَ بين المصطلحات اليونانية والمصطلحات العربية - حيث إن الجذر العربي (ع د و) يعني: جاوز، تخطى- فإننا نفترض أن المصطلحات العربية صورة منقولة عن المصطلحين اليونانيين metábasis و metabatikós ، وأن العرب قد اقترضوهما في فترة مبكرة أثناء الاتصال بالنحو اليوناني الحي. فالمفهوم الأساسي المتَضمن في استخدام المصطلح عامّ بين النحوين؛ وأعني بهذا المفهوم أن حدث الفعل يتجاوز ويصل إلى المفعول به»[75].

لقد كانت مسألة العلاقة بين الفعل والمصدر واحدة من أشد مسائل الخلاف

حرارة بين البصريين والكوفيين. فالبصريون يرون أن المصدر هو أصل الفعل، في حين أن الكوفيين يؤمنون بأن الفعل هو الأصل الذي اشتُق منه المصدر. ولقد عالج ابن الأنباري أدلة الفريقين في المسألة الثامنة والعشرين من كتابه "الإنصاف"[76]. وكذلك أشار مؤلفون آخرون إلى المسألة[77]. ووُجِدت آثار هذا الجدل حتى في المؤلفات النحوية العبرية[78]. وكما هو معتاد فإن النقاش المتعلق بالأدلة المتعارضة كان يُنَمَّق ببراهين مستمدة من خارج الاعتبارات اللغوية[79].

إن أصل هذه القضية يكمن في النحو اليوناني. وعلى الرغم من أن المصدر infinitive في اليونانية ذو طبيعة صرفية وتركيبية مختلفة تماماً عن (المصدر) في العربية، فإن الصلة بينهما تصبح واضحة عندما نقارن الاسمين اللذين أُطلِقا على المصدر في اليونانية والعربية. فالاسم الشائع للمصدر (اسم الفعل)* يوازي الاسم اليوناني matosèrh ûto noma[80]. وعندما يقول لنا الزجاجي إن المصدر يجب أن يُنظَر إليه باعتباره اسم أحداث الأشياء التي تمثّلها الأسماء[81]، فإنه -بالفعل- يترجم المصطلح اليوناني ûto noma prágmatos[82]. كذلك فإن هناك آثاراً من النظريات اليونانية في الأدلة التي قُدِّمت لتأكيد فكرة أسبقية المصدر، أو لتأكيد ضدها.

ينطوي وصف سيبويه للفعل على أول الأدلة على أسبقية المصدر؛ وذلك حسب تفسير مؤلفين متأخرين. يقول سيبويه: "وأما الفعل فأمثلة أُخِذَت من لفظ أحداث الأسماء"[83]. ووفقاً لهذا التفسير فإن (أحداث الأسماء) هي المصادر، وإن الأفعال مأخوذة من هذه المصادر. فالتعبير (أُخِذت من...) يعني أنها (مشتقة من...). وهذا هو التفسير المعتاد الذي أعطاه العلماء

الغربيون لهذا التعبير. وبخصوص فكرة العلاقة الاشتقاقية بين الأفعال والمصادر يمكن ان نشير إلى ملحوظة لأبوللينوس ديسكيلوس يقول فيها: "من المصدر نفسه انبثقت كل الأشكال المصرفة، وفي المصدر استُغرِقت هذه الأشكال مرة أخرى"[84]. ولقد استعار الفارابي هذه النظرية النحوية اليونانية التي تجعل المصدر أصل كل الصيغ الفعلية؛ وذلك عند وصفه لـ"قوانين الأسماء والأفعال"[85] اليونانية. يقول الفارابي: "(القوانين التي تفرق) بين ما هي منها مصادر، وهي التي منها تُعمَل الكلم، عما ليس بمصادر (كما أن هذه القوانين تبين) كيف تُغيَّر المصادر حتى تصير كلماً".

ولقد استنبط البصريون من عبارة سيبويه أن المصدر يحتل مكانة أعلى في نظام المراتب في اللغة العربية، ومن ثم فهم يؤكدون أن المصدر سابق على الفعل. والطريقة الأخرى لهذا القول هي إثبات أن المصدر جنس الأفعال. ويعني ذلك في الاصطلاح العربي أن الحدث –سواء كان مرة واحدة أو مكرراً– يمكن دائماً أن يوصف بالمصدر. وهذه المقولة نفسها نجدها في النحو اليوناني[86]. أما الأدلة الأخرى التي أشار إليها البصريون فهي:

- المصدر هو اسم الفعل، والأسماء سابقة على الأفعال؛ فالمصدر سابق على الفعل[87].
- تسمية المصدر بهذا الاسم تدل على أنه مصدر الفعل[88].
- ليس هناك فعل لكل مصدر؛ وهذا يثبت أن المصدر سابق على الفعل (هذا الدليل الصرفيمي استخدمه الزجاج أستاذ الزجاجي)[89].
- أبنية المصادر مختلفة؛ ومن ثم فهي الأسبق (دليل صرفيمي يَنسَب إلى

ابن السراج)[90].

- معنى المصدر قائم دائماً في الفعل، والعكس غير صحيح (دليل قدَّمه أهل النظر؛ أي النحاة المنطقيون)[91].

ثم هناك دليلان آخران أشار إليهما ابن الأنباري:

- المصدر يدل على زمان مطلق، والفعل يدل على زمان معين[92].
- المصدر يدل على مجرد الحدث، والفعل يدل على الحدث وزمان هذا الحدث[93].

وكما هو الحال في النحو اليوناني فقد طُرحت نظرية أخرى وهي أن المصدر ليس إلا صيغة مشتقة من الفعل؛ أي أنه -في الحقيقة- نوع من الظرف adverb[94]. ولقد ذهب الكوفيون إلى أن الفعل هو الأصل الذي اشتقت منه بقية الألفاظ بما فيها المصدر». وهم يقدِّمون الأدلة التالية على رأيهم:

- المصدر ليس إلا توكيداً للفعل؛ وذلك كما في قولنا (ضرب زيد ضرباً). (وهذا الدليل استخدمه أبو بكر الأنباري)[95].
- تسمية المصدر بهذا الاسم تدل على أن الفعل هو الأصل، وأن المصدر مشتق منه الفعل، بعكس ما ذهب إليه البصريون[96].
- المصادر تتكون وفق القواعد الصوتية نفسها التي تتكون بها الأفعال؛ فإذا كان الفعل صحيحاً كان المصدر صحيحاً، وإذا كان الفعل معتلاً كان المصدر معتلاً[97].

وهناك -بالإضافة إلى ذلك- ثلاثة أدلة أشار إليها ابن الأنباري:

- من الناحية التركيبية يمكن أن تتغلب الأفعال على المصادر؛ أي أنها يمكن أن

تأخذ المصدر مفعولاً لها؛ ولذا فهي أسبق من المصادر»[98].

- المصدر يقتضي وجود حدث من فاعل، وهذا الحدث يدل عليه الفعل؛ لذا فإن الفعل أسبق من المصدر»[99].

- ليس لكل فعل مصدر يخصه، وهذا يثبت أن الفعل أسبق من المصدر (وهذا الدليل يرد في مقابل الدليل الثالث عند البصريين)[100].

أما بعض النحاة اليونان فإنهم لم يعُدُّوا صيغة المصدر فعلاً حقيقياً؛ وذلك لأنه يفتقد الخصائص المعتادة للفعل: الشخص، والعدد، والصيغة، كما أن له بعض خصائص الاسم[101]. وهذا هو السبب في تسمية المصدر aparémphatos؛ أي الشكل الذي يدل -فقط- على المعنى الخالص ، ولا يدل على شيء من الأعراض. وتقوم الحجة المضادة لهذه الفكرة على أن المصدر هو الفعل الحقيقي الذي يدل -فقط، وبشكل تام- على الحدث في ذاته دون أية أعراض متصلة به[102]. وبعبارة أبوللينوس ديسكيلوس: "كما ذكرنا من قبل فإن صيغة المصدر هي الصيغة الأعم، وهي التي تفتقد -بالضرورة- هذين الأمرين اللذين ناقشناهما؛ أي الشخص والعدد العارض. وهذان ليسا -في الأصل- مرتبطين بالفعل، وإنما يعملان -فقط- للدلالة على الأشخاص الذين يشاركون في الحدث. وذلك لأن الحدث في ذاته أمر واحد؛ فمثلاً: (الكتابة) و(المشي) بعد أن يربطا بالأشخاص فإن صيغاً مثل (أنا أمشي) و(نحن نمشي) تُشتَق منهما"[103].

ولم يقتنع بعضٌ آخر من النحاة بهذا المفهوم القائل بأن المصدر هو الصيغة العامة، ومن ثم ظلوا ينظرون إلى المصدر باعتباره مشتقاً من الفعل؛ أي باعتباره نوعاً من الظرف[104]. ولقد أراد هؤلاء أن يستبعدوا المصدر من نسق

الأفعـال علـى أسـاس حقـيقة أنه لا يتمتع بأي خصيصة من خصائص الفعل "تماماً كمـا أن اسـم الفاعـل ...الـذي حُـرِم مـن كـل هـذه الخصـائص قـد استُبعِد من نسق الأفعـال"[105]. وفي هـذه الحالـة فـإن المصدر لا يمكن أن يبقى أصل rhiza الأشكال الفعليـة. ومع ذلك فإن غالبية النحاة قد آمنوا بأن المصدر هو الأصل. كذلك فإن ثمة مشـكلات أكثـر تنبـثق عندما نستمر في النظر إلى المصدر باعتباره فعلاً، وفي الوقت نفسـه نسـميه اسـم الحـدث noma ûto prɹgmatos ، أو حـين نسـمي المصـادر "الفـئات الاسـمية للأحـداث" onomatikaì katègoriai tôn pragmátôn –ولقد استخدم أبوللينوس ديسكيلوس هذين التعبيرين في فقرة واحدة[106].

وإذا قبلـنا أن المصـدر جـزء من نسق الأفعال فإن مشكلة وضعه داخل هـذا النسـق تظـل قائمـة. فالـنحاة اليـونان أعطوا المصدر المرتبة الأولى؛ وذلك لأنه أصل (جذر) الأشكال الفعلية. يقول سوفرونيوس: "بعض الناس يريد أن يضع المصدر في المرتبة الأولى، مستدلاً على ذلك بأنه يشبه –إذا جاز التعبير– المادة الخام الأصلية للفعل، وذلك هو السبب في أنه لم تُضَف إلى دلالته الدلالة على الفاعل subjectivity (أي الصيغة mood)، أو الأشخاص، أو الأعداد،؛ لأن العناصـر الأصـلية دائمـاً تكـون بسـيطة، تمامـاً كمـا هو الأمر في العناصر الأربعـة في مقابـل الأجسـام (الـتي تنشـأ عـنها)، وكمـا هـو الأمر في العناصر الأربعـة والعشرين (أي حروف الهجاء) في مقابل الكلمات، وكما هو الأمر في الصلصـال غـير المتشـكل في مقابل الأدوات المنزلية التي تُصنَع منه"[107]. ولقد أُشيرَ –في حجة مضادة–إلى حقيقة أن الصيغة الإخبارية indicative هي أصل الفعل الذي اشتُقت منه الأشكال الأخرى[108]. كذلك أُشيرَ إلى أن الفاعل يسبق أفعالـه، والصـيغة الفعلـية الـتي تعـبر عن ارتباط الفاعل بفعله لا بد أن تكون

سابقة على مجرد الحدث الذي يعبر عنه المصدر[109]. ولقد غيَّر أبوللينوس ديسكيلوس رأيه في هذا الموضوع: فبعد أن كان يعطي المصدر مرتبة تالية للصيغة الإخبارية فإنه عاد ليضعه في بداية نسق الأفعال.

وفي محصلة ذلك يمكننا أن نقول إن كل هذه المناقشات قد أكدت على حقيقة أن المصدر يدل على مجرد الحدث دون أية أعراض أخرى[110]. وهذا يبرر اعتبارنا له "الفعل العام" genikòn rhèma[111]. وهنا يكمن التشابه بين المعطيات اليونانية والعربية حيث التناقض بين الطبيعة الفعلية للمصدر، من ناحية، وخصائصه الاسمية من ناحية أخرى*. وفي كلا النحوين ظهر ذلك في التسميات نفسها، وفي شيوع الاعتقاد بأن المصدر أصل الأفعال. وفي كلا النحوين -أيضاً- فإن عكس هذا الرأي لم يكن قوياً بالقدر الكافي الذي يجعل الناس يعتنقونه. أما التوازيات المتقاربة في الاستدلالات الصرفيمية فليست أمراً متوقعاً بسبب الاختلاف الكبير بين طبيعة المصدر في اليونانية والمصدر في العربية. غير أن في حقيقة استخدام كلا الفريقين من النحاة للتسميات نفسها، ووصولهما إلى النتائج نفسها، دليلاً كافياً على أن النحو العربي -في هذه النقطة أيضاً- قد خضع لتأثير النحو اليوناني. أو لنقل مرة أخرى: إن النحو اليوناني قدَّم المادة الخام، أما بقية البناء فقد أنشأه اللغويون العرب بشكل مستقل، كما هو الأمر في كثير من الحالات الأخرى.

حواشي القسم (أ)

(1) Quint. instit. orat. 1, 4, 22

(2) Merx, 1889, 141-3

(3) انظر: الخوارزمي، مفاتيح العلوم، 145. 9وما يليه؛ حيث يشير إلى أن النحاة يطلقون على (الكلمة): (الفعل)، وعلى (الرباط): (حرف المعنى، أو: الأداة). ويشير الفارابي في: إحصاء العلوم، 4،34-7 إلى أن أنواع الكلمة العربية (الاسم والفعل والحرف) يسميها النحاة اليونان (هكذا !!): اسم وكلمة وأداة.

(4) Weiss, 1910, 379sqq. وحول طبيعة التقسيم الأرسطي انظر: Koller, 1958,28-9; Larkin, 1971, 27-33

(5) Weiss, 1910, 379sqq.

(6) حول مصطلح (الرباط) súndesmos في المؤلفات الأرسطية انظر: Gallavotti, 1954 والتعريف الوارد في كتاب "الشعر" poet, 1456, b 38-1456 a6 مُحرَّف تماماً، وإن كانت الأمثلة تدل على أن الرباط له وظيفة معينة هي ربط الكلمات والتعابير، وهذا ما يوحي به اسمه –انظر: Pohlenz, 1939, 161-3; Steinthal, 1891[2], 2,263sqq.; Gudemann, RE, V11, 2, 1780-1811, s. v. Grammatik; Morpurgo-Tagliabue, 1967, 43-58.

(7) Weiss, 1910, 381

(8) حول رأي النحاة اللاتين بهذا الخصوص انظر: Glück, 1967, 20-30

(9) سيبويه، الكتاب، 1،2،1. وعادة ما تفسَّر كلمة (الكلم) بأنها (اسم جمع) collective يدل على ما يتكون منه الكلام (اسم الجنس، اسم الذات؛ انظر: السيرافي على هامش الكتاب لسيبويه، 1،2 من أسفل؛ وابن مالك: الألفية، 8-9، وابن هشام، أوضح المسالك، 12،9،11،1). والمفردة الواحدة يُطلَق عليها (كلمة)، وتُعَرّف بأنها: "اللفظة الدالة على معنى مفردٍ بالوضع (الزمخشري، المفصل، 14،4). أما الجمع القياسي للكلمة فهو –بطبيعة الحال– (كلمات). ويكمن الاختلاف بين

(الكلم) و(الكلام) في أن هذا الأخير له -دائماً- معنى تام (فائدة)، في حين أن (الكلم) ليس لها مثل هذا المعنى (انظر: ابن هشام، أوضح المسالك، 6،1،12،1).

(10) لم ترد كلمة (حائط) في تعريف الزجاجي (الإيضاح، 9،49-10). وعلى قدر علمي فإن كلمة (حائط) لم تُستَخدم في التراث النحوي اليوناني فيما عدا استخدامها في المثال الشهير لقولة soloikismós peripatôn egô ho toichos épese : (بينما كنت ماشياً سقط الحائط). وطبقاً لما يذكره دونيت (Donnet, 1967, 250-1) فإن هذا المثال كان مثالاً نموذجياً لدى النحاة (انظر إحالته إلى Johannes Glykas, johannis Glycae opus de vera syntaxeos ratione. Ed. A. Jahn. Bern, (1848,35,15sqq.

(11) حول استخدام المؤلف لاسمه، أو اسم أستاذه انظر: Barwick, 1922, 93, and note 2, 173 ومن الأمثلة النمطية لذلك يمكن أن نشير إلى استخدام أبولليونوس ديسكيلوس لاسم trúphôn ، واستخدام اسم Diogenes في Tèchnè لديوجينيس البابلي، واسمي diôn ، وdioklês في Diogenes Laertios,7,65sqq. ومع ذلك انظر: Schmidt, 1839,66, n.91. (الفقرة الأخيرة). وبالنسبة لتراث الأمثلة النموذجية انظر: Barwick, 1922, 93; 1957, passim; Donnet, 1967, 294-6

(12) Barwick, 1957,8.n. 1

(13) Plato, Alc. 1, 111 D; Aristot. categ. 1 b28 et passim وانظر أيضاً: Antisthenes في مناقشة مع أفلاطون يرويها سيمبليقوس في: Aristot. categ. 208, 28 ed. Kalbfleisch (hippos).

(14) الزجاجي، الإيضاح، 6،100 ؛ الجمل: 8،17

(15) المبرد كما يروي عنه الزجاجي، الإيضاح، 2،51 (مقتبسة من بداية "المقتضب"). وانظر: الزجاجي، الإيضاح، 6،100

(16) ابن كيسان كما يروي عنه الزجاجي، الإيضاح، 13،50، وانظر فيما يلي الفصل الثالث (ب)، حاشية رقم 23

(17) أبو عبيدة كما يروي عنه السيوطي، المزهر، 4، 101، 1

(18) ابن جني، الخصائص، 9، 206، 2

(19) ابن الأنباري، الإنصاف، 17، 102؛ أسرار العربية، 17، 16

(20) الأشعري، الإبانة. 24، 21-5، وهو يستخدم (إنسان. وفرس) بدلاً من (رجل. وفرس).

(21) الفارابي، إحصاء العلوم، 11-12 (إنسان. وفرس)، وكذلك يستخدم الفارابي مثالي سيبويه لاسم العلم (زيد، وعمرو).

(22) van den Bergh, 1954,2, 130

(23) انظر: Aristot. categ. 1 b 28

(24) انظر ما يلي.

(25) سيبويه، الكتاب، 2، 1-3.

(26) هذه الكلمات اقتبسها أيضاً الرازي، مفاتيح الغيب، 7، 36، 1-8.

(27) Merx, 1889, 142; cf. Gätje, 1971,5-6 وفي الحقيقة لا يبدو من المحتمل كثيراً أن يكون أرسطو قد قصد إلى أن الفعل مشتق من الاسم عندما قال في "العبارة" (interpret. 16 b 8sqq.): "وأقول أيضاً إنه (أي الفعل) يدل على الزمن. فـ(صحة) hugieia اسم، ولكن (يصحّ) hugiainei فعل؛ لأنه يدل أيضاً على الحدث الحاضر، كما أنه -دائماً- علامة على أمور تقال عن أمر آخر".

(28) انظر فيما يلي الفصل الثالث (ج)

(29) في اصطلاحات الزجاجي يترادف المصطلحان (صاحب الاسم) و(المسمّى)، انظر الإيضاح، 56. 5، 82. 3، 4، 83

(30) الباقلاني، التمهيد، 228. 17-7، 229

(31) بعض الأمثلة على ذلك: Dion. Thr. 49,1(túptein, poiein, gráphein); 54,2; 55,1 (gráphein, légein); Greg. Cor. 95 (túptein, poiein) ويفترض بارفيك (Barwick,1922, 93, n. 3) أن الفعلين gráphein, légein نابعان من التراث الرواقي، انظر: Diog. Laert. 7,58 من الكتاب الرواقي Téchnè لديوجينيس البابلي. ويُلاحَظ أن الفعل légein في ترجمته العربية (قال) كان أقل

ملاءمة بسبب اعتلاله، ولكن يبقى أنه كثيراً ما استُخدِم مثالاً لهذه الفئة من الأفعال.

(32) انظر ملاحظة أوهلج Uhlig الطريفة في مقدمته لكتاب "الصناعة" Téchnè لديونيسيوس ثراكس (L111, 16-25) حيث يلفت الانتباه أيضاً إلى حقيقة أن الترجمات السريانية والآرامية استخدمت الفعل (ضرب).

(33)انظر هذه الأمثلة القليلة المختارة بشكل عشوائي من كتاب سيبويه: 1، 1، 114. 2، 6، 4،4،1؛ 10،14،1، 4،24،1؛ 12،55،1، 5،66،1 وما يليه؛ 1، 82، 9 وما يليه؛ 7،87،1-8، 3،93،1 وما يليه؛ 8،100،1-9، 1، 103، 10، 8،211،1 وما يليه؛ 1، 278، 16، 1، 386، 7، 10،407،1، 11،433،1 وانظر أيضاً ما يرويه ابن فارس (الصاحبي، 49، 11وما يليه) عن سيبويه.

(34) المازني كما يروي عنه الزجاجي، مجالس العلماء، 81، 88

(35) المبرد كما يروي عنه الزجاجي، مجالس العلماء. 15،219؛ وكما يروي عنه في الإيضاح. 136. 7 وما يليه.

(36) الزجاجي، الإيضاح، 56 السطر الأخير؛ 8،59. 1،60، 3،61. 3،62، 64، قبل الأخير. 9،65، 12؛ 13،72 إلخ.

(37) السيرافي كما يروي عنه أبو حيان التوحيدي في المقابسات، 20،175 وما يليه.

(38) ابن جني، الخصائص، 12،375،1، 5،379،1. 5،44،2 إلخ.

(39) ابن الأنباري، الإنصاف، 17،2

(40) الزمخشري، المفصل، 126. 10

(41) الخوارزمي، مفاتيح العلوم، 42، 15

(42) الرازي، مفاتيح الغيب، 4،33،1 وبالنسبة لاستخدامه هذا المثال انظر ما يرويه ابن فارس عن سيبويه (الصاحبي، 49، 11 وما يليه.

(43) الغزالي، مقاصد الفلاسفة، 10، 13

(44) انظر: Rescher, 1966, 117

(45) سيبويه، الكتاب، 2،1. 1

(46) de Sacy, 1829, 361 وانظر 385

(47) Aristot. poet. cap. 20; 1456 b 38

(48) Merx, 1889, 142-3

(49) Jahn, 1, 1.1 وانظر كذلك Gätje, 1971, 6-7 الذي يعتقد -بوضوح- أن "يان" و"دي ساسي" لديهما الفكرة نفسها عن الوظيفة الدلالية للحروف. وعلى الأقل هذا ما يظهر من عبارة "جاتجه" عن النظريات اليونانية المتأخرة التي أسندت إلى الروابط súndesmoi معنى معيناً. يقول جاتجه: "وعلى كلٍ فإن التسليم بوظيفة دلالية للروابط يتفق أيضاً مع التفسير الذي قدمه دي ساسي ويان لعبارة سيبويه".

(50) الزجاجي، الإيضاح، 54. 12-13

(51) انظر أيضاً: ابن الأنباري، الإنصاف، 7،72-8: "الحرف إنما جاء لإفادة المعاني في الاسم والفعل". ويقول المبرد فيما ينقله عنه الزجاجي، مجالس العلماء، 11،222: "...كأنه كحرف المعنى الذي هو معلّق بغيره". ويقول الغزالي في: معيار العلم، 1،43: "(الحرف) ما لا يدل على معنى إلا باقترانه بغيره"، وانظر له أيضاً: مقاصد الفلاسفة، 10. 10-15.

(52) Weiss, 1910, 375-9

(53) يستخدم سيبويه (الاسم) بمعنى (المسمّى)؛ وهذا ما يفسر كيف أنه قال عن معنى الحرف إنه "ليس باسم ولافعل" -انظر: WeiB, ib. 376-7 وانظر -مثلاً-: الزجاجي، الإيضاح، 56. 3-6. ومع ذلك فهناك ملحوظة على هامش المخطوطة التي استخدمها دي ساسي (de Sacy, 1829, 385) تقول: "وعبارة (ليس باسم ولا فعل) صفة لحرف، وليس لمعنى كما ظن بعضهم. بدليل قوله (أي سيبويه) في آخر الباب: وأسماء ما جاء لمعنى وليس باسم ولافعل" (سيبويه، الكتاب، 1. 6،2-7). وهذه هي الحجة نفسها التي استخدمها دييم (Diem, 1970, 322)، وانظر أيضاً: Mosel, 1975, 217

(54) Weiss, 1910, 376

(55) الأخفش كما يروي عنه الزجاجي، الأمالي، 1،92. (وانظر: Weiss, 1910, 379).

(56) الزجاجي، الإيضاح، 54. 12 وما يليه.

(57) الخوارزمي، مفاتيح العلوم، 145. 13-14؛ وانظر أيضاً: الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، 42. 7-8 حيث يقول: "ومن الألفاظ الدالة الألفاظ التي يسميها النحويون الحروف التي وُضِعت دالة على معان".

(58) انظر ما يرويه ابن الأنباري: نزهة الألباء، 4. 10-11 مع تغيير العبارة من (أفاد معنى) إلى (جاء لمعنى). وانظر كذلك: ابن فارس، الصاحبي. 53. 6-8 حيث يقول: "وقد أكثر أهل العربية في هذا (أي في ماهية الحرف)، وأقرب ما فيه ما قاله سيبويه إنه الذي يفيد معنى ليس باسم ولا فعل؛ نحو قولنا: زيد منطلق، ثم تقول: هل زيد منطلق؛ فأفدنا بهل ما لم يكن في زيد ولا منطلق". وانظر: Carter, 1972, 85 حيث يقول: "والحرف له معنى معين، ولكن وظيفته ليست معينة".

(59) Diem, 1970, 321-2

(60) Diem, 1970, 316- 7

(61) Merx, 1889, 142, n. 2; Weiss, 1910, 378 وانظر: سيبويه، الكتاب، 2. 328. 11، 2. 473. 22. 4، 1،72، 2. وانظر فيما سبق حاشية رقم 51 (ابن الأنباري: لإفادة المعاني). ويقول السيرافي في شرحه لعبارة سيبويه (شرح السيرافي 7، 1، نقلاً عن مازن المبارك في تحقيقه لكتاب الزجاجي: الإيضاح، 54، هامش3): "وإن سأل سائل فقال: لم قال: وحرف جاء لمعنى وقد علمنا أن الأسماء والأفعال جئن لمعان؟... إلخ.

(62) الفارابي، شرح العبارة، 54. 8-9: الرابط يسميه النحاة الحرف.

(63) الخوارزمي، مفاتيح العلوم، 145. 13-14: الرباط يسميه النحويون الحرف.

(64) جابر بن حيان، باقتباس كراوس (Kraus, 1942, 22, 250): في النحو لدينا: اسم وفعل وحرف. أما الفلاسفة (أهل الكلام الجوهري) فقد درجوا أن يسموا هذه الأنواع: اسم، وكلمة، ورباط (يربط بين اسمين) أو صلة (يصل اسماً بفعل). وانظر فيما سبق حاشية رقم 3

(65) الزجاجي، الإيضاح، 11، 44 حيث يقول: "وسُمّي القسم الثالث حرفاً؛ لأنه حد ما بين هذين القسمين، ورباط لهما".

(66) انظر -مثلاً- في ترجمات "الشعر" لأرسطو: ابن سينا، الشعر، 15، 191 (=واصلة)؛ متى بن يونس، الشعر، 127، 9 (حيث يميز الروابط من الواصلة التي

تقابل عنده لـrthron انظر المصدر نفسه 127، 12)؛ ابن رشد، 235، 20 (حيث يميز الروابط من الفاصلة التي تقابل عنده لـrthron انظر المصدر نفسه 24،235). وانظر: Fischer, 1964, 148. وبالنسبة لمصطلح (واصلة) انظر ما يلي.

(67) الزجاجي، الإيضاح، 54-55

(68) Diog. Bab. ap. Diog. Laert. 7, 56; Sext. Emp. adv. math. 1, 99; Ammon. comment. in Aristot. de interpret. ed. Busse, 23, 17sqq.; cf. Barwick, 1922, 102 and note 1; Schmidt, 1839, 19, n. 32 ويشير برافمان Bravmann, 1934, 7-8 إلى تعريف يرد في رسائل إخوان الصفا؛ حيث يوجد تمييز بين ثلاثة معان لمصطلح (الحرف): المعنى الذهني، والمعنى الصوتي، والمعنى الكتابي (رسائل إخوان الصفا، 1، 311،16). وانظر: Fischer, 1964, 145 وانظر: scholia D. T. 317, 32; 326, 7-8

(69) Fischer, 1964, 142; WeiB, 1910, 368sqq.; وحول مصطلح (أسطقس) انظر مثلاً: متى بن يونس، بتحقيق: عبد الرحمن بدوي، 1953، 126، 5

(70) Weiss, 1910, 375

(71) Id. ib.

(72) Id. ib. 361sqq.

(73) الزمخشري، الكشاف، 10،61،1

(74) Apoll. Dysk. synt. 2, 11

(75) Ib. 5, 14

(76) Scholia D.T.514, 35; Chrysippos, SVF 2, 45, 11; Apoll. Dysk. synt. 7, 12; 449, 2 والدراسة الكلاسيكية في معنى (الأسطقسات) هي دراسة دايلز Diels, 1899 ، وانظر كذلك: Balázs, 1965 ووفقاً لهذا الأخير فإن مصطلح (الأسطقسات) stoicheonى كان –في الأصل– مصطلحاً عروضياً إيقاعياً يدل على أصغر عنصر في البيت الشعري، ثم أصبح –بعد ذلك– مصطلحاً نحوياً بمعنى (الصوت، الحرف). أما استخدام الذرِّيين للكلمة في معنى العناصر المكونة للكون فقد أُخذ من

المصطلح النحوي (انظر: Balázs, ib. 234).

(77) Scholia D.T. 214, 17sqq.; 24sqq.; 517,33sqq. وحول "طريفون" انظر: Schneider, Apoll. Dysk. frag. ويربط شنايدر RE V11 A. 1,726-44 (pp.30sqq) هذا النقاش بأبوللينوس ديسكيلوس (انظر أيضاً: Schmidt, 1849, 44, n. 64). ودليله الرئيسي هنا هو أنه من غير المحتمل أن يكون برسكيان (instit. 1,2) قد استعار رأيه في أجزاء الكلام partes orationis من طريفون، وليس من أبوللينوس ديسكيلوس. ومن ناحية أخرى فإن الأكثر وضوحاً هو أن نبدأ من حقيقة أن اسم طريفون قد أشار إليه الشراح بالفعل. انظر أيضاً: Prisc. instit. 9, 1 with Tryphon, frg. 39, p.33

(78) Scholia D.T. 214, 29-31

(79) لقد كان ذلك معروفاً -بالفعل- لدى سيبويه. انظر على سبيل المثال: الكتاب. 1. 229، 9 وما يليه، 11، 2،211 وما يليه. وانظر أيضاً: ابن جني، الخصائص، 3، 32. 8 وما يليه: "باب اختصاص الأعلام بما لا يكون مثله في الأجناس". وانظر: مجالس ثعلب. 1. 211. 8-9. ويوجد هذا التمييز بين الأجناس والأعلام في: الزجاجي، اللامات، 37-38؛ الزمخشري، المفصل، 5 (وهو مهم بالنسبة لرأي ابن العبري -انظر: Merx, 1889, 235sqq.). ولقد استُخدم مصطلح (لقب) للدلالة على أسماء الأعلام عند الحسن بن سوار في تعليقاته على كتاب "المقولات" 371. 16؛ حيث يقول: "اللقب هو اسم طارئ على أمور لها اسم آخر". كذلك استُخدم مصطلح (لقب) في النحو -انظر مثلاً: الزجاجي، الإيضاح، 89. 16 (الاسم، والصفة، واللقب). أما الاختلاف بين الأسماء وأسماء الأعلام فقد أُشير إليه في بعض تعريفات الاسم -انظر فيما يلي الفصل الثالث (ب).

(80) وضّح الرازي هذا الاختلاف -انظر: مفاتيح الغيب. 1،40. 11 وما يليه. وانظر: الغزالي، معيار العلم، 36. 3-4، 6-7، 37. 11-16، وانظر له أيضاً: مقاصد الفلاسفة، 10، وانظر: Arnaldez, 1956, 127

(81) Steinthal, 1891², 2, 251- 60

(82) مقولة (الأسماء المحمولة) onómata katègoriká (أي التي تؤدي وظيفة المسند)

حدَّس بها شتينتال (Steinthal, 1891², 2, 265). كذلك نجد في التعليقات على ثراكس (scholia D.T. 233,24) فئة من الصفات تُسمَّى katègoriká . وفي تعريف الاسم عند ابن الأنباري (الإنصاف، 2،14) نجد أن الوظيفتين التركيبيتين للأسماء قد أُشير إليهما: "الاسم ما أُخبر عنه، وما أُخبر به" -انظر فيما يلي الفصل الثالث (ب) حاشية 33

(83) Dion. Thr. 34, 2-4

(84) السيوطي، المزهر. 15،240،1، وانظر: السيوطي، الاقتراح. 8،72: إذا كانت الكلمة اسماً فهي إما جامدة أو وصفاً (في مصطلح (جامد) انظر فيما يلي الفصل الثالث (ج) حاشية 73، وانظر: مجالس ثعلب. 8،350). وهذا التقسيم نفسه نجده عند الزجاجي، الإيضاح، 89. 16: الاسم والصفة واللقب.، وانظر أيضاً: ابن كيسان كما يروي عنه ابن الأنباري، الإنصاف، 7،19: "الأسماء دون الصفات".

(85) ابن جني. الخصائص، 2، 371. 2 وما يليه؛ ابن فارس. الصاحبي،56،وانظرص6، 10؛ عبد الجبار، المغني،7،52،15؛ الزمخشري، المفصل. 46. 12-15؛ الرماني، نقلاً عن مازن المبارك، 1963، 315، 15؛ ثعلب. مجالس ثعلب، 2، 12،360

(86) Diem, 1970, 331

(87) ثمة تفنيد لهذا الرأي في: scholia D.T., 518, 33sqq., وكذلك عند أبوللينوس ديسكيلوس -انظر: Steinthal, 1891², 2, 223 وانظر: Diem, 1970, 323; Mosel, 1975, 111 وانظر فيما يلي حاشية رقم 92

(88) Steinthal, 1891², 2, 213sqq

(89) Scholia D.T.515, 30sqq.; Alexandros ap. Ammon. in Aristot. de interpret. 13, 19-21, ed. Busse

(90) Barwick, 1957, 35; Schmidt, 1839, 39-42; Pohlenz, 1939, 164

(91) Scholia D.T. 518, 33-519,5

(92) انظر فيما سبق حاشية رقم 87

(93) حول هذا المعيار عند سيبويه انظر: Diem, 1970, 323; Mosel, 1975, 111

(94) Mosel, 1975, 109 والمصطلحات الأخرى التي استخدمها سيبويه هي: علامات المضمر، وعلامات الإضمار، والضمير.

(95) سيبويه، الكتاب، 1، 63، 16/ 2، 7، 42 وانظر Diem, 1970,317-8; Mosel, 1975,122-5

(96) الخوارزمي، مفاتيح العلوم، 2، 164. ولقد استخدم ثعلب -أيضاً- مصطلح (أبدال الأسماء) في: مجالس ثعلب، 439-440، وفيما يتصل بالحديث عن النحو عند الخوارزمي انظر: مفاتيح العلوم، 47، 3-4.

(97) Tarazi, 1969, 115 ولقد استُخدم مصطلح hlap šma من قبل في الترجمة السريانية لكتاب ديونيسيوس ثراكس: "الصناعة النحوية".

(98) تحقيق: محسن مهدي، بيروت، 1968. وهذا الكتاب كان -مؤخراً- موضوع دراستين؛ الأولى: Gätje, 1971 والثانية: Haddad, 1969

(99) الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، 42، 11 وما يليه.

(100) Steinthal, 1891[2], 2, 309

(101) Apoll. Dysk. pron. 6, 10; 14, 18 et passim; cf. Steinthal, 1891[2], 2, 309; Gätje, 1971, 15

(102) على سبيل المثال انظر: ابن الأنباري، الإنصاف، 380. 25. 303. 4؛ و: لمع الأدلة، 51؛ الزمخشري، المفصل، 56-61، وانظر أيضاً مصطلح (صلة) في: الزمخشري، المفصل، 3، 57. وحول نظرية سيبويه في (جملة الصلة) انظر: Mosel, 1975, 155sqq

(103) متى بن يونس، بتحقيق عبد الرحمن بدوي، 1953، ص127

(104) ابن سينا، الشعر، 191، 15، 191، 19، 235، قبل الأخير.

(105) Gätje, 1971, 12

(106) Diog. Bab. SVF 3, 214, 2-4

(107) وطبقاً لما يذكره الفارابي فإن هذه المجموعة تشمل -أيضاً- السورين الكميين المنطقيين: (كل) و(بعض). انظر أيضاً: الفارابي، شرح العبارة، 63. 22 وما يليه؛ وانظر مصطلح (سور) في: الخوارزمي، مفاتيح العلوم، 146. 3-4 وانظر:

Zimmermann, Islamic philosophy, 1972, 534-5 وفي المنطق اليوناني أطلق على هذه الألفاظ مصطلح sunkatègorèmata انظر: Pinborg, 1967, 31 وفي اعتبار (أداة التعريف) حرفاً انظر: Gabucan, 1972, 35 (حرف التعريف)؛ وانظر: الزجاجي، اللامات، 17-29

(108) بالنسبة لاسم (الواسطات) ربما يمكن أن ننظر إلى ملاحظة ابن الأنباري (لمع الأدلة، 7،51-8) التي مؤداها أن الحرف لا يكون له معنى إلا بواسطة كلمتين. وكذلك ملاحظة الزجاجي (الإيضاح، 55، 2 وما بعده) بأن الحرف لا بد أن يتركب مع كلمتين، وأن الحروف تصل الفعل بالاسم المجرور الذي يركب معها (الإيضاح، 93، 10 وما بعده)*.

(109) Tryphon, frg. 41, p. 35 وانظر cf. scholia D.T.66, 30 وربما Varro, De L. L.8, 10 (fulmentum)

(110) رأي الكندي هذا يرد في محاورة مع المبرد رواها الرازي في: مفاتيح الغيب. 2، 42، السطر الأخير-43. 4

(111) Weil, 1913, 72, n. (بدلاً من المصطلح البصري: (الإلغاء).وانظر: المخزومي، 1958، 315)؛ الزمخشري، المفصل، 57،3 (في تعبيرات مثل: الذي أبوه منطلق زيد؛ حيث المصطلح المعتاد هو: صلة). ولقد استُخدمت كلمة (حشو) أيضاً بمعنى (وسط الكلمة) في مقابل أولها (أول، مبتدأ) وآخرها (طرف): انظر: ابن الأنباري، الإنصاف، 11، 2؛ وابن جني، الخصائص، 2،329، 11وما يليه؛ 2. 337. 13. وطبقاً للخوارزمي (مفاتيح العلوم، 7،44) فإن كلمة (حشو) بهذا المعنى استخدمها الخليل بن أحمد.

(112) في مقولة (الظرف) انظر فيما سبق الفصل الأول، حاشية 40

(113) Scholia D.T. 520, 16 and Schmidt, 1839, 45, n. 66

(114) انظر ما سبق.

---

* نقلُ فرستيغ هنا عن الزجاجي غير دقيق. فنص الزجاجي الأول هو "وقال آخرون: الحرف ما لا يستغني عن جملة"، ونصه الثاني خاص بحروف الجر: "الحروف الجارة تجر ما قبلها فتوصله إلى ما بعدها".

حواشي القسم (ب)

(1) المبرد، كما يروي عنه الزجاجي، الإيضاح، 51. 2-3 (والاقتباس من بداية المقتضب)؛ وانظر: ابن فارس، الصاحبي، 19، 50-20

(2) حول هذه الأمثلة انظر فيما سبق الفصل الثالث (أ).

(3) انظر فيما يلي الفصل التاسع.

(4) المبرد كما يروي عنه ابن الأنباري، الإنصاف، 2. 10؛ وانظر كذلك التعريف الذي يقدمه العكبري (مسائل خلافية. 43. 6): "الاسم ما سمّى مسماه، وأوضحه، وكشف معناه". وانظر: Diem, 1970, 316

(5) المبرد كما يروي عنه الزجاجي في: الإيضاح، 51. 3-4؛ وانظر: هشام بن معاوية كما يروي عنه ابن فارس، الصاحبي، 9، 50. وقد استخدِمت المصطلحات نفسها في تعريف الفعل؛ انظر فيما يلي الفصل الثالث (ج) حاشية رقم 1

(6) الزجاجي، الإيضاح، 107-120

(7) يشرح كريستنسن (Christensen, 1962, 49) هذا التفريق على النحو التالي: "معنى الاسم العلم هو (الخاصية الفردية) idia poiótès . وعن طرق التأكيد على الخاصية الفردية لمجال من الواقع فإننا نشير إلى أن هذا المجال يُعتبر مجال حركة معقدة بشكل مفرط للثبات والدوام. فبما أن (سقراط) هو ما يمكن أن يُسمَّى -في الفيزياء- مجال الجهد العالي... فإن معنى (سقراط) ينطوي -ضمناً- على مجموعة متفردة من الأحكام الصحيحة التي يمكن وضعها عن سقراط". أما الأسماء العامة فهي تدل على (حقول) ذات خصائص عامة koinè poiótès . وحول هذا التفريق في النحو انظر: Schmidt, 1839, 43-4; Barwick, 1957, 35

(8) Diog. Laert. 7, 58 = SVF 3, 213, 27-31; cf. Steinthal, 1891[2], 2, 237sqq.

(9) Pohlenz, 1939, 163

(10) ومع ذلك انظر: Long, 1971, 77-8; 104-6 : فمعنى كلمة مثل (ديون) ليس

ليكتون lektón ، ولكنه الموضوع الذي تدل عليه هذه الكلمة؛ أي (ديون) نفسه.

(11) "الخواص العامة koinós في مقابل "الخواص الفردية idios –انظر: Aristot. categ. 2 b 8-13 حيث يقول: "إذا أردت أن تبين ماهية الجوهر الأول فإنك تجعله أكثر تحديداً وخصوصية عن طريق الإشارة إلى الأنواع، وليس الأجناس. فمثلاً أنت تجعل شخصاً ما أكثر تحديداً عندما تقول عنه إنه (رجل)، وليس عندما تقول عنه إنه (حي)" فالوصف الأول أخص بهذا الشخص، والوصف الثاني أعم.

(12) Aristot. de interpret. 17 a 38-17 b 2

(13) (جزئي) في مقابل (كلّي) انظر: الغزالي، معيار العلم، 37، 11–16؛ وانظر 3، 3-4،6-7؛ و: مقاصد الفلاسفة، ص10؛ وانظر: Arnaldez, 1956, 127

(14) Choirob. 1, 106, 5-7 (cf. Steinthal, 1901², 2, 239) حيث يقول: "الاسم جزء من أجزاء الكلام معرب، وهو يعيِّن لكل شيء تحته –محسوس أو مجرد– جوهره العام أو الخاص". ومن المحتمل أن يكون Philoponos المذكور هنا هو "يحيي النحوي" الفيلسوف والنحوي –انظر فيما يلي الفصل التاسع، حاشية رقم 40

(15) Dion. Thr. 23, 2-3

(16) Ib. 24, 3-6

(17) Scholia D.T. 214, 17sqq. وانظر فيما سبق الفصل الثالث (أ)، حاشية رقم 78

(18) انظر فيما سبق الفصل الثالث (أ).

(19) Prisc. de X11vers. Aen. 6, 95 وفي هذا التعريف انظر: Schneider`s remarks, frg. Apoll. Dysk., pp. 38-9; Steinthal, 1891², 2, 240

(20) Barwick, 1922, 106

(21) الفارابي، إحصاء العلوم، 11، 14– 2،12؛ وانظر: الألفاظ المستعملة في المنطق، 58،12–4،59 حيث نجد ما يكاد يكون ترجمة حرفية لنص أرسطو الذي اقتبسناه من قبل (حاشية رقم 12). وهنا نجد الأمثلة: (رجل) و(زيد) و(عمرو)، وفي السياق الأرسطي تُرِك مثال (فرس)! وفي مفهومَي (الكليات) و(الجزئيات) في المنطق الإسلامي

انظر: Zimmermann, Islamic Philosophy, 1972, 518; 527 and note 11 مع اقتباسات مأخوذة من "شرح العبارة" للفارابي.

(22) الزجاجي، الإيضاح، 50. 5-6؛ وانظر أيضاً: ابن الأنباري، أسرار العربية، 19،5-20

(23) الزجاجي، الإيضاح، 50. 12- 13

(24) الزجاجي، الإيضاح، 49. 12 (وإضافة (يعني) من الزجاجي نفسه)•.

(25) ابن فارس، الصاحبي، 50. 7-8

(26) وهنا يُستَخدم التعبير (حسُن فيه) بدلاً من التعبير (جاز فيه). وقد استُخدِم التعبير (حسُن فيه) في تعريف آخر للاسم قدمه الأخفش (انظر: ابن فارس، الصاحبي. 50. 5-7)، كما أن هذا التعبير استُخدِم في تعريفين للفعل دون نسبة إلى شخص محدد (انظر: ابن فارس، الصاحبي، 52. 11-12. 13-14) (وانظر: Tarazi, 1969, 144). وكذلك يرد هذا التعبير في تعريف الزجاجي للفعل في: الجمل. 21. 13. 2،22. ومن المحتمل أن يكون الفعلان (ضرّ) و(نفعَ) مستعارين من القرآن الكريم (سورة 22. الآيتان 13. 14)•. ولقد تناول الأخفش هذه الآية (انظر: ثعلب، مجالس ثعلب، 592. 2-3). وفي سياق مماثل استخدم السيرافي الفعل (أعجب)• : هامش الكتاب لسيبويه. 123،1. 7

(27) ابن فارس، الصاحبي. 49. 7-8

(28) ابن فارس، الصاحبي. 50. 5-7

(29) هذا التعريف لكلمة (شيء) يعود إلى التراث الرواقي، انظر: Rescher, 1966,

---

• بعد أن ذكر الزجاجي تعريف الأخفش فسَّره بأنه "يعني ما جاز أن يُخبر عنه".

• الأيتان في سورة (الحج): {يدعو من دون الله ما لا يضره وما لا ينفعه} {يدعو لمن ضره أقرب من نفعه}.

• لـيس السـياق مماثلا؛ فالسيرافي يتحدث هنا عن عدم جواز وقوع اسم الفعل (مـناع) فـي المواقع التركيبية التي يقع فيها الاسم عادة؛ وبالتالي فإن تعريف الأخفـش للاسـم بأنه (ما جاز فيه نفعني وضرني) لا ينطبق على (اسم الفعل) على الرغم من كونه اسما؛ فلا يجوز -حسب مثال السيرافي: (أعجبني مناع زيدا).

69-70 وانظر فيما يلي الفصل الثامن، حاشية رقم 33

(30) انظر الفصل الثامن، حاشية رقم 10

(31) الزجاجي، الإيضاح. 49. 14-4،50؛ وانظر: العكبري، مسائل خلافية. 54-7

(32) الرازي، مفاتيح الغيب. 1. 33-34

(33) السابق. 1. 34. 13. والصورة الكاملة للتعريف ترد في: السابق، 1. 32. السطر قبل الأخير: "الكلمة إما أن يصح الإخبار عنها وبها، وهي الاسم، وإما أن لا يصح الإخبار عنها، ولكن يصح الإخبار بها، وهي الفعل، وإما أن لا يصح الإخبار عنها ولا بها، وهو الحرف...". وانظر الرأي البصري كما يسوقه ابن الأنباري في: الإنصاف، 2،13 وما يليه.

(34) الرازي، مفاتيح الغيب، 1،33؛ وانظر رد الرازي: مفاتيح الغيب، 34،1. 2-7. و(عبد القاهر) المشار إليه هنا، وعند العكبري، هو: عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني النحوي، مؤلف "دلائل الإعجاز" و"أسرار البلاغة" (ت. 471هـ/ 1078 م) (انظر: Brockelmann, GAL, 1, 341; S 1, 583 وانظر: السيوطي، بغية الوعاة، 2، 106). وأيضاً كتب عبد القاهر: "المغني في شرح الإيضاح"، ولكن ربما يكون هذا الكتاب هو "الإيضاح" لأبي علي الفارسي.

(35) العكبري، مسائل خلافية، 53؛ حيث يستخدم الأدلة نفسها التي استخدمها الزجاجي في (الإيضاح، 51. 14-52. 8) في رده على منتقدي تعريف المبرد (الاستدلال بوجود أصل مجمَع عليه، ثم يخرج منه بعضه لعلة تدخل عليه).

(36) الزجاجي، الإيضاح، 48. 6-7

(37) الزجاجي، الإيضاح، 49. 13، وانظر ما سبق

(38) هذا على الرغم من حقيقة أن هذين المصطلحين نفسيهما يستخدمان في مواضع أخرى بمعنى نحوي: فابن الأنباري يخبرنا أن إحدى خصائص الاسم هي أنه إما أن يكون فاعلاً أو مفعولاً؛ كما هو الحال في جملة (ضرب زيد عمراً)، فما يعنيه ابن الأنباري هنا هو أن الاسم قد يكون فاعل الجملة أو مفعولها (أسرار العربية، 6. 6-7؛ وانظر أيضاً: الرازي، مفاتيح الغيب، 17،34،1). ويُلاحَظ هنا أن مصطلحي (الفاعل)

و(المفعول) لا يوازيان تماماً مصطلحي subject وobject : ففي جملة (ضُرِب زيد) زيد هو المفعول حسب اصطلاح سيبويه (انظر: Mosel, 1974, 246-7). والزجاجي نفسه يستخدم -في تعريف آخر للاسم- المصطلحين بالمعنى النحوي (انظر: الجمل، 17. 6-7): "الاسم ما جاز أن يكون فاعلاً أو مفعولاً". والاختلاف بين هذا التعريف والتعريف الوارد في الإيضاح يكمن في عبارة "ما جاز أن يكون...". فالزجاجي في "الجمل" يعالج إمكانات الاستعمال التركيبي للاسم، وليس طبيعة الذوات التي يدل عليها الاسم، والتي دائماً ما تكون مؤثرة أو متأثرة.

(39) Dion. Thr. 46, 1-2

(40) Scholia D.T. 515, 16-8; CF. 215, 28-30

(41) Appoll. Dysk. synt. 18, 5-8 وانظر ترجمة شتينتال (Steinthal, 1891[2], 2, 233)

(42) انظر فيما يلي الفصل السابع، حاشية رقم 88

(43) cf. SVF 2, 359 حيث نجد أن (الجسم) sôma و(الجوهر) ousia متطابقان (ib. 2, 363): "الشيء الذي لاجسم له tò asômaton لا يقدر أن يفعل أو أن ينفعل [= يتأثر بالفعل]. وفي "المفهوم الحركي" للأجسام عند الرواقيين انظر: Sambursky, 1971[2], 95-6 . ولقد دخل المبدأ القائل بأن الأجسام فقط هي التي لها وجود إلى العالم العربي تحت تأثير الرواقيين (انظر: Jadaane, 1968, 137-47). وحول الصلة بين نظريات النظّام والمادية الرواقية انظر: Horowitz, 1903 (لقد كان النظّام يرى أن الذرات يمكن أن تنقسم إلى ما لا نهاية، وأن الجسم ليس إلا جُماع الأعراض التي هي أمور مادية): انظر: ألبير نادر، 1956، 150-167.

(44) Plac. Phil. 277, 18

(45) Plato. Soph. 262 A : "العلامة التي تدل على الأحداث هي ما نسميه: الفعل rhèma...والعلامة الصوتية التي تدل على من يفعل هذه الأحداث هي: الاسم noma"، وانظر أيضاً حول قضية أسبقية الأسماء: الفصل السابع من كتابنا هذا.

(46) انظر فيما سبق حاشية 31

(47) Aristot. rhet. !!!, 1407 a 20

(48) Sext. Emp. adv. math. 1, 221

(49) بخصوص معنى كلمة katholikós ، والاختلاف بين hóros و katholikós انظر: Sext. Emp. adv. math. 9, 8 = SVF 2, 224 . وفي النحو اللاتيني نجد عند فارو universa discrimina (انظر: De L.L. 10,8sqq.)، وانظر: Char. 63, 16sqq.).

(50) Barwick, 1922, 182 حيث يقول: "ولذلك كان من اللازم أن يوجد نمط من المعالجة النحوية téchnè peri hellènismoû يناقش التصريف وفق هذا الغرض المعلن لإنشاء قواعد الاستعمال الصحيح للغة".

(51) Diog. Laert. 7, 59 وبالنسبة لكلمة adiáptôtos في هذا التعريف انظر: Liddell/ Scott, s.v., وبخاصة الاقتباس المأخوذ عن: Apoll. Dysk. pron. 109, 23 حيث تُترجَم الكلمة كالآتي: (not using the cases at random "عدم استخدام الحالات الإعرابية عشوائياً")، وانظر: Steinthal, 1891², 2, 121; 126

(52) Merx, 1889, 56- 62 ولقد احتذى يعقوب الرهاوي نموذج "ديونيسيوس ثراكس" و"ثيوديسيوس". ولن ندخل هنا في قضية العلاقة بين هذه القوانين السريانية ووصف الفارابي للقوانين.

(53) أيضاً تُظهر بقية هذا الفصل الذي عقده الفارابي للنحو وجودَ تأثير واضح للمصطلحات اليونانية: انظر (اللواحق) ص14 (=parhepómena)، و(وجوه) ص 14 (= pròsôpa انظر Daiber, 1968, 25 ، ويمثل المصطلح السرياني parsupa كتابة صوتية للكلمة اليونانية –انظر: Merx, 1889, 17; 19; Tarazi, 1969, 115)، و(تصرُّف) = (klisis) –انظر فيما يلي الفصل الثالث (ج).

(54) الفارابي، إحصاء العلوم، 16. 11-17. 9

(55) Grammatici Graeci, IV, 1; cf. Glück, 1967, 23 and n. 6 وحول التفريق بين monóptôta و taôptلـ انظر: Barwick, 1922, 177sqq. ;Steinthal, 1891², 2, 224-6

(56) ابن خلدون، المقدمة. 546. 18-20

(57) الزجاجي، الإيضاح، 91. 3-8؛ ابن جني، الخصائص، 36،1. 2-4،37؛ ابن الأنباري، أسرار العربية، 16،9 وما يليه، وانظر: Fück, 1955², 25; 60

(58) انظر على سبيل المثال: ابن فارس، الصاحبي، 42، 161

(59) الزجاجي، الإيضاح، 72. 2-3، وبالنسبة لكون مصطلح (حركة) = مصطلح (kinèsis) انظر فيما سبق الفصل الثاني. ويعادل تعبير الزجاجي "المعاني تعتور الأسماء"* تعبير الرازي "أحوال عارضة على الأسماء" -انظر: الرازي، مفاتيح الغيب.7،45،1 وما يليه، وانظر: الزجاجي، الإيضاح، 69. 6 حيث يعطي أمثلة لهذه المعاني.

(60) الرازي، مفاتيح الغيب، 48،1. 14

(61) Scholia D.T. 230, 34- 5 وانظر: Schmidt, 1839, 59

(62) Wright, 19643, 1, 234-47 (the triptotic and diptotic declension)

وانظر: سيبويه، الكتاب. 1. 7. 6، وانظر التحليل التفصيلي في السابق 2. 2-13

(63) انظر: الزجاجي، الإيضاح، 97. 3 وما يليه.

(64) انظر على سبيل المثال: الزجاجي، مجالس العلماء، 92. 7 وما يليه.

(65) متى بن يونس، تحقيق عبد الرحمن بدوي، 1953. 128. 20-4، وانظر: ابن سينا، الشعر، 191، قبل الأخير؛ وانظر: ابن رشد، الشعر، 236، 14- 8

(66) الحسن بن سوار. 372. 4- 7

(67) الفارابي، شرح العبارة، 32، 15؛ 36. 8، 42. 21؛ إحصاء العلوم، 16؛ وانظر: Zimmermann, 1972, pp. 521sqq.

(68) Zimmermann, 1972, 521sqq.

(69) Barwick, 1957, 34

(70) وهذا بالضبط هو السبب في أن الخلافات حول القياس والشذوذ كانت خلافات

---

* عبارة الزجاجي هي:"إن الأسماء لما كانت تعتورها المعاني؛ فتكون فاعلة ومفعولة..."

عقيمة؛ فالفريقان اختلفا في الموضع الذي يمكن فيه إثبات القياس -انظر: Barwick, 1922, 179sqq.

(71) cf. scholia D.T. 549, 33 حيث نجد سؤالاً حول السبب في استعمال مصطلحي klisis وptôsis للأسماء، واستعمال مصطلح klisis -فقط- للأفعال. وللأسف فإن إجابة هذا السؤال لم تحتفظ بها المخطوطة. ومن الصعب أن نكتشف -بالضبط- طبيعة الـ klisis في الأسماء. ومن خلال الطريقة التي يستعمل بها أبوللينوس ديسكيلوس المصطلح يظهر أن klisis تدل على كل تغير صرفيمي سواء في الأسماء أم في الأفعال، كما يظهر أن مصطلح ptôsis هو الاسم الخاص بـ klisis الاسم.

(72) Steinthal, 1891², 2, 224-6

(73) Scholia D.T. 231, 12-5 حيث نجد السؤال التالي: "كيف يختلف أحادي الإعراب monóptôton عن ناقص الإعراب لـklíton ؟ والإجابة: الأحادي الإعراب يأخذ -فقط- أداة التعريف؛ مثل: abraám، ولكن ناقص الإعراب هو الكلمة التي لا تأخذ (إلا اداة التعريف)، وليس لها إعراب تام؛ مثل: oûs (أُذن)، démas (قامة). كذلك يذكر أبوللينوس ديسكيلوس (Apoll. Dysk. synt. 47, 8) أن الصفات التي تُستخدم ظروفاً -مثل tachú (ناعم)- تصبح ناقصة الإعراب، محاكيةً بذلك بناء الظروف. وهذا هو الأثر الوحيد لنظرية المشابهة في النحو اليوناني (انظر مايلي). وانظر أيضاً: Choirob. 1, 341, 24- 37 (في أسماء حروف الهجاء).

(74) الزجاجي، الإيضاح، 80. 7-9، 101. 5-6 (نقلاً عن ثعلب).

(75) ابن الحاجب، كما يذكر الأستراباذي: شرح الرضي على الشافية، تحقيق محمد نور الحسن، القاهرة، 1358هـ. 1. 2. 3

(76) ابن الأثير: المثل السائر، تحقيق م. ن. عبد الحميد، القاهرة، 1358هـ، 1، 12. هذا التعريف والتعريف المذكور في الحاشية السابقة اقتبسهما رشيد عبد الرحمن العبيدي (انظر: Ubaidi, 1969, 98-9) الذي يناقش عدداً من التعريفات الأخرى، كما يناقش مكانة الصرف من النحو. قارن ذلك بالتعليق الذي أورده فلوجل (Flügel, 1862, 13-4, note 2). وفي اشتقاق كلمة (صرف) انظر: العكبري، مسائل خلافية،

106- 109. وهنا ليس موضع اهتمامنا استعمال آخر لكلمة (صرف)؛ وهو استعمالها في النحو الكوفي للدلالة على عامل النصب في جمل مثل: (لا تأكل السمك وتشربَ اللبن) -انظر: ابن الأنباري، الإنصاف، 229- 230؛ الفراء، معاني القرآن، 1، 33 (حسب اقتباس مازن المبارك، 1963، 325مع مناقشة إضافية)، وانظر أيضاً: Carter, 1973 الذي يحاول أن يدلل على خطأ نسبة هذا المصطلح بهذا المعنى إلى الكوفيين فقط، وهو يرى أن الفراء وسيبويه (الكتاب، 1، 424-427) يتفقان إلى حد بعيد بخصوص طبيعة هذا المبدأ الذي أطلق عليه سيبويه مصطلح (خلاف)، ولكن متأخري البصريين رفضوا هذا المبدأ؛ ومن ثم فقد نُسب إلى الكوفيين. وحول المصطلحين (صرف) و(خلاف) انظر: Reckendorf, 1921, 462; de Sacy, 1829, 217-9; Mosel, 1975, 57-8 ومهدي المخزومي، 1958، 293

(77) ابن جني، الخصائص، 1. 52. 9-10

(78) Barwick, 1957, 34

(79) ابن جني، الخصائص، 3. 267. 9

(80) ابن جني، الخصائص، 3. 261. 6؛ وانظر: الزجاجي، مجالس العلماء، 223، 14: (حَذامِ؛ بمعنى: أسرع)ء صيغة مشتقة بالطريقة نفسها التي اشتُق بها (عُمر) من (عامر).

(81) الفراء، كما يروي عنه ثعلب، مجالس ثعلب، 1. 98. 11

(82) ثعلب، مجالس ثعلب، 1. 316. 4

(83) ابن مضاء، الرد على النحاة، 100، 3؛ وانظر: Arnaldez, 1956, 91

(84) الفارابي، إحصاء العلوم، 14. 8

(85) Merx, 1889, 152

الصواب أن (حذام) علم مؤنث، وهو علم معدول عن (حاذمة). ولعل فرستيغ نظر إلى المعنى اللغوي الذي جاء منه هذا العلم؛ فالـ(حذْم): الإسراع في المشي -انظر: لسان العرب، (حذم). ويجدر هنا أن نذكر أن بعض اللغويين العرب استخدم صيغة (مصروف عن...) بدلاً من مصطلح (معدول عن...) للتعبير عن هذه الأعلام -انظر: لسان العرب، الموضع نفسه.

(86) الفارابـي، شرح العبارة، 64، 15 (حيث يترادف المصطلحان (مائل) و(مصرَّف)). وعـند ابـن سـوار، 365، 5 : (فقـط: (مستقيم) في مقابل (مصرَّف)). ووفقاً لما يذكره زيمـرمان (Zimmermann, Islamic Philosophy, 1972, 540, note 14) فـإن هذين المصطلحين لم يُستخدما إلا في مدرسة تراجمة بغداد.

(87) cf. Steinthal, 1891², 1, 303-4; Schmidt, 1839, 59-60; Pohlenz, 1939, 169 وانظر المناقشة في: scholia D.T., 230, 24-33; 546, 15- 548, 5

(88) Zimmermann, Islamic Philosophy, 1972, 521-2 حـيث يشـير إلى المناقشة التي أثارها ستيفانوس (Stephanos, 10, 22sqq.).

(89) انظر فيما سبق حاشية رقم 53، وانظر الفصل الثالث (أ): (تقسيم الفارابي للحروف).

(90) Merx, 1889, 152-3

(91) بالنسبـة للـدلالات المعجمـية لهـذه المصـطلحات نشـير إلى: لسـان العرب: (الرفع) نقـيض (الخفـض)، وفُسِّـر (الجـر) بـكلمة (جذب)، في حين أن (نصب) يعني (القيام منتصباً)؛ وانظر: Shehaby, 1975, 78, note 7

(92) حـول معنـى المصـطلح اليونانـي ptôsis انظر: Sittig, 1931; Hiersche, 1955 وانظر كذلك: Pohlenz, 1939, 169- 71

(93) انظر مثلاً: الزجاجي، الإيضاح، 93- 94، وانظر: Semaan, 1968, 19

(94) الزجاجـي، الإيضـاح، 108، 10 وما يليه؛ وانظر: ابن جني،الخصائص،26،3. 9 وما يليه.

(95) انظر مثلاً: scholia D.T. 348, 1-7

(96) حول مناقشة معنى المصطلح genikè نشير إلى: de Mauro, 1965, appendice I(pp. 206- 8) وانظر أيضاً: Pohlenz, 1939, 172- 5

(97) انظـر: الزجاجـي، اللامـات، 22، 8؛ ابن كيسان، كما يروي عنه السيوطي، همع الهوامـع، 1، 140 (الاقتـباس في: شـوقي ضـيف، 1968، 251)؛ ابـن جـنـي، الخصـائص، 3. 107. 1-2، 3. 170، 2، 3. 265. 1. 3. 270. 10 حـيث توجد أشكال أخرى من الجذر نفسه (تعلق، علَّق).

(98) المبرد، كما يروي عنه الزجاجي، مجالس العلماء، 222، 11

(99) المازني، كما يروي عنه السيوطي، بغية الوعاة، 1، 465، 7

(100) انظر فيما سبق الفصل الثاني (التفريق بين (القول) و(الكلام)).

(101) كما نجد عند ابن حزم، الإحكام، 1، 261، 13 (عـلِّق على...).

(102) انظر فيما يلي الفصل الثامن، حاشية رقم 23

(103) ابن مضاء، الرد على النحاة، 107

(104) Apoll. Dysk. synt. 24, 1-3; 72, 10; 120, 12; 421, 9; 463, 4

(105) cf. Liddell/ Scott, s. v.

حواشي القسم (ج)

(1) انظر: ابن فارس، الصاحبي، 52، 9 : "الفعل ما امتنع من التثنية والجمع"، ابن الأنباري، الإنصاف، 40، 18-19 : "الفعل لا يؤنَّث، وإنما يؤنث الاسم". وحول مصطلح (امتناع : امتنع) انظر فيما سبق (الفصل الثالث (ب) حاشية رقم 5): تعريفَ المبرد للاسم. ولاحِظ أن فاعل الفعل هو الذي يُثنّى ويُجمَع ويُؤنَّث، وليس الفعل نفسه.

(2) انظر: ابن فارس، الصاحبي، 52، 11: "الفعل ما حسُنت فيه التاء؛ نحو: قمتُ ذهبت"، وانظر المصدر نفسه، 52، 13: "الفعل ما حسن فيه أمس وغداً"، وانظر: الزجاجي، الجمل، 21، السطر الأخير-2،22.

(3) انظر فيما سبق الفصل الثالث (ب)، حاشية رقم 26

(4) انظر فيما سبق الفصل الثالث (أ)، حاشية رقم 25. وفي النحو اليوناني يُعَرِّف ديونيسيوس ثراكس الفعل وفق خصائصه الصرفيمية على النحو التالي: "الفعل كلمة غير معربة، يمكن أن تأخذ الدلالة على الزمن والشخص والعدد، وتعبرعن الفعالية enérgeia أو التأثُّر بالفعل páthos " (46, 4-5). ولقد حاكى هذا التعريف مؤلفون آخرون منهم أبولينوس ديسكيلوس الذي يضيف -مع ذلك- أن الخصائص الصرفيمية ليست جوهرية بالنسبة للفعل، وأن الخصيصة الجوهرية الأساسية للفعل هي أنه يدل على حدث prâgma، أما بقية الخصائص فهي عرضية sumparhepómena ، وعلى هذا الأساس فقط يمكن أن نُدخل المصدر في نسق الأفعال -انظر: Steinthal, 1891[2], 2, 267sqq.

(5) انظر فيما يلي الفصل السابع.

(6) الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، 57. ولقد استُخدم المصطلحان أيضاً عند الخوارزمي (مفاتيح العلوم، 142، 11 وما يليه. ويخبرنا الغزالي أن هذين الزوجين من المصطلحات الدالّين على المبتدأ والخبر كانا يُستَخدمان -خصوصاً- عند المتكلمين - انظر: الغزالي، محك النظر، 23، 28، و: القسطاس المستقيم، 67، 62، وانظر:

وحول كون الإسناد يمثل Brunschvig, 1970, 163(21); Gätje, 1974, 163-4
جزءاً جوهرياً في النحو التقليدي انظر: Gabu can,1971,26sqq.; Cohen, 1970

(7) سيبويه، الكتاب، 1. 7و 13-21، وانظر: الرازي، مفاتيح الغيب، 1. 9،36

(8) انظر: ابن الأنباري، الإنصاف. 2. 13-18؛ وانظر: الرازي، مفاتيح الغيب، 1. 32، السطر قبل الأخير- 33،1. ولقد استُخدِم هذا النوع نفسه من تعريفات الاسم والفعل والحرف لدى النحاة الأقباط -انظر: Bauer, 1972, 68 . كذلك استخدم النحاة البصريون هذه التعريفات في الاستدلال على أسبقية الأسماء؛ انظر فيما يلي الفصل السابع، حاشية رقم 107. وحول مفهوم (الإسناد) انظر: الزمخشري، المفصل، 13. 2: "الإسناد لا يتأتى بدون طرفين مسند ومسند إليه".

(9) انظر: ابن الأنباري، نزهة الألباء، 4،10 (الفعل ما أُنبئ به).

(10) ثمة طرح يقول بالأصل الهندي لهذين المصطلحين؛ أي في مصطلحي kartr, arkman -انظر Diem, 1970, 318, note 1 ومن ناحية أخرى فإننا نُجد في التراث النحوي اليوناني المصطلحين ho energôn و ho energoúmenos ولهما تقريباً المعنى نفسه الذي يقابل المصطلحين العربيين (الفاعل) و(المفعول) انظر: Apoll. Dysk. synt. 139, 1; 344, 12-3; 396, 3 وبالفعل فقد ترجم قسطا بن لوقا المصطلح enérgeia بكلمة (فعل)؛ انظر ترجمته لكتاب: الآراء الفلسفية (ed. Daiber, p. 69, 9). وحول استخدام مصطلحي (فاعل) و(مفعول) بمعنى مختلف في تعريف الاسم انظر فيما سبق الفصل الثالث، حاشية رقم 36.

(11) الغزالي، مقاصد الفلاسفة، 19. 11؛ وفي النحو انظر: ابن جني، الخصائص. 1. 186. 12-13؛ ابن الأنباري، الإنصاف. 54. 10-11، 61. 25، المبرد، المقتضب، 3،89؛ وانظر: van Ess, 1970, 30 and note 40 ؛ وانظر أيضاً: ابن فارس، الصاحبي، 7،150: "تعريف أهل النظر".

(12) Sext. Emp. adv. math. 1, 70 (= SVF 2, 187); Diog. Laert. 7, 66 (= SVF 2, 186) وفي المنطق تُرجِم مصطلح axiôma بـ (قضيّة) -انظر: van Ess,

1970,30 and note 40; Zimmermann, Islamic Philosophy, 1972, 536

(13) Plout. quaest. plat. X, p.1009 C

(14) Diog. Laert. 7, 64 (= SVF 2, 183)

(15) Cf. Cohen, 1970 ويشير زيمرمان Zimmermann (Islamic philosophy, 1972, 542, note 37) إلى أن الجملة اليونانية Philôn hugiaine ينبغي أن تُتَرجم إلى العربية على النحو التالي: (فيلون صحيح)؛ أي إلى جملة ذات خبر اسمي.

(16) ولكن انظر فيما سبق حاشية رقم 10

(17) الرماني كما يقتبس منه: مازن المبارك، 1963، 312، 13-16. وحول الاختلاف بين (المبتدأ) و(الفاعل) انظر: ابن جني، الخصائص، 1، 196، 1-14. أما استخدام المبرد لمصطلح (الابتداء) فهو مختلف؛ حيث إنه يقول: "هذا باب الابتداء وهو الذي يسميه النحويون الألف واللام". ووفقاً للمبرد فإننا في جملة مثل (قام زيد) لو أردنا أن نسند أمراً إلى (زيد) فإننا نقول: (القائم زيد)، وهذه العملية تسمَّى (الابتداء)(؟؟).

(18) سيبويه، الكتاب، 1، 7، 17؛ وانظر: ابن الأنباري، الإنصاف، 2،15

(19) Greg. Cor. 6-7; cf. scholia D.T. 548, 27-9

(20) Merx, 1889, 147; 246; Tarazi, 1969, 115

(21) Aristot. categ. 1 a-b وتوجد المصطلحات العربية –على سبيل المثال– في: الفارابي، شرح العبارة، 17، 12؛ الخوارزمي، مفاتيح العلوم، 142، 11 وما يليه؛ الغزالي، محك النظر، 23، 28، و: القسطاس المستقيم، 26/67 (انظر: (21) Brunschvig, 1970, 163)؛ السجستاني، كما يروي عنه التوحيدي، المقابسات، 284، 9؛ وانظر أيضاً: Fleisch, 1961, 25, n. 1; Zimmermann, Islamic philosophy, 1972, 534

(22) الخوارزمي، مفاتيح العلوم، 142. 11وما يليه. ويوضح الغزالي أن (المبتدأ والخبر) يُستعملان في النحو، و(الموصوف والصفة) يُستعملان في علم الكلام، و(المخبَر عنه والمحمول) في المنطق. وفي الفقه يُستَخدم (محكوم وحكم) للتعبير عن فكرتي

المسند والمسند إليه –انظر المراجع المذكورة في الحاشية السابقة. ووفقاً لما يراه دييم (Diem, 1970, 313-5) فإن سيبويه يستخدم مصطلح (صفة) مصطلحاً عامّاً يدل على الأوصاف، وليس فقط على الصفات adjectives .

(23) الرازي، مفاتيح الغيب، 1، 33، 6 وما يليه.

(24) عبد القاهر كما يروي عنه الرازي، مفاتيح الغيب، 1، 33، السطر قبل الأخير- 34،2. ولاحِظ وجه المفارقة بين إنكار الزجاجي (الإيضاح، 53، 7-12) واعتراضاته الخاصة على تعريف الاسم الذي قدّمه الأخفش (الإيضاح، 49، 14 وما بعده).

(25) SVF 2, 510. cf. Christensen, 1962, 25-6; Rist, 1969, 273-88; Goldschmidt, 1953; Sambursky, 1971, 98- 108. وفي التراث العربي انظر تعريف أبي سليمان السجستاني (بنقل أبي حيان التوحيدي، المقابسات، 278، 16-17)، والتعريف الذي يشير إليه ابن الأنباري (الإنصاف، 63، 23-24): "الزمان حركة الفلك"، والتعريف الذي يشير إليه محمد بن زكريا الرازي (مجموعة رسائل فلسفية): "الزمان مدة وجود الفلك" –انظر: Nader, 1956, 188-9; Jadaane, 1967, 214-5

(26) مع (المكان) tópos و(الفراغ) kenón و(اليكتون = المعنى) lektón

(27) SVF 2, 5-9; 520

(28) وهذه النقطة أقرها أيضاً النحاة العبريون –انظر: تعليقات تشومسكي Chomsky على كتاب Mikhlol للنحوي اليهودي كيمحي Kimhi في صفحة 361، حاشية 628

(29) SVF 2, 164, 26-7

(30) Aristot. phys. 233 b 33sqq.; 219 b- 20a; cf. Steinthal, 1891², 1, 312sqq. وبالنسبة لنظريات أرسطو في الزمان انظر: Conen, 1964 . وبعد أن أصبح أرسطو معروفاً في العالم العربي بشكل جيد فإن مفهوم الزمان عولج بشكل علمي أكثر عن طريق التمييز بين الزمان بمعناه الواسع، والزمان بمعناه الضيق. فالسجستاني (انظر: التوحيدي، المقابسات، 278) وابن الأنباري (الإنصاف، 103) يستعملان مصطلحي (الزمان المطلق) و(الزمان البسيط أو المعين). وربما كان مصدرهما

كتاب الفارابي: شرح العبارة، 40. 1- 42. 26

(31) الفارابي، شرح العبارة، 41. 2-4

(32) السابق، 40. 25-41، 2

(33) السابق، 40. 17-18

(34) Prisc.instit. 8, 52 (414, 24- 415, 6)

(35) هذه النظرية نقلها بلوتارك: Plout. de comm. not. cap. 41sqq.; cf. SVF 2, 517

(36) الفارابي، شرح العبارة، 41. 8-9، وانظر: scholia D.T. 559, 4-8 : "قالوا إن ديونيسيوس استعمل (الأزمنة) بمعنى (فترات زمنية)؛ وذلك مثلما نقسم الزمان إلى أعوام وشهور وأيام وساعات. وهذا هو السبب في أنه أسماه (الزمن الحاضر) enhestôs ؛ أي كما لو كان له امتداد سنة، أو شهر، أو يوم، أو ساعة؛ لأننا نقول (العام الحاضر) أو (الشهر الحاضر) أو (الساعة الحاضرة)". وانظر: Choirob. 2, 12, 2sqq.; also Joh. Phil. comment. in Aristot. phys. 703, 16 . وحول (الزمن الحاضر) في النحو -انظر: scholia D.T. 248, 13 sqq.; 249, 3-8; 403, 3; 404, 26-8; 559, 4 sqq. وانظر أيضاً نقد بلوتارك لأرشميدس: Ploutarchos, de comm. not. cap. 41 =SVF 3, 263, 14

(37) انظر: Prisc. instit. 8, 51-3 (414, 9- 415, 10) "... لما كان الزمان يجري باستمرار كالنهر فإنه من الصعب أن توجد نقطة (محددة) في الزمان الحاضر". وانظر: الزجاجي، الإيضاح، 87. 5-6 ([فعل الحال] ... يكون أولاً أولاً).

(38) الزجاجي، الإيضاح، 87. 3. ويُعرِّف السيرافي (الأزمنة الثلاثة) بعبارات مماثلة (انظر: شرح الكتاب، 1، 12 كما ينقل عنه مازن المبارك في تحقيقه لكتاب الإيضاح للزجاجي ص87، هامش1).

(39) Scholia D.T. 404, 27-8; cf. Choirob. 2, 11, 34- 12,1

(40) سيبويه، الكتاب. 1. 2. 2-5؛ أما تحليل مركس لهذا النص (Merx, 1889, 142) فلا يكاد يكون صحيحاً؛ حيث إنه من المؤكد أن سيبويه لم يشر إلى (الأمر)

باعتباره نموذجاً للكائن ولم ينته بعد ! وانظر في تعريف سيبويه للفعل ما سبق في الفصل الثالث (أ) حاشية رقم 25؛ وانظر كذلك: .Troupeau, 1962b

(41) Aristot. de interpret. 113 b 17 . ومركس (Merx, 1889, 142) يقارن ذلك [تقسيم سيبويه للفعل] بترجمة بولس الفارسي (ed. Land, 1V, 15, 112) في الترجمة السريانية المحفوظة التي نقلت عن أصل فارسي. (ومن المحتمل أن يكون بولس الفارسي هذا هو بولس النصيبيني الذي تُوفي عام 571 ب.م. -انظر: .(Baumstark, 1968², 121; Georr, 1948, 15-6

(42) Merx, 1889, 142

(43) بخصوص (المضارع) انظر: مهدي المخزومي، 1958، 238؛ وانظر: Diem, 1970, p. 319, note ومن الواضح أن الزجاجي يتحاشى استعمال مصطلح (المضارع)، وكلما ظهر المصطلح على نحو مفاجئ في استدلال أحد الخصوم فإنه يبدأ في تفسير معناه (انظر: الإيضاح، 107، 9 وما يليه؛ 87، 13 وما يليه: (في كتبهم!).

(44) سيبويه، الكتاب، 1، 3، 12 وما يليه؛ وانظر: محمود فهمي حجازي، 1971، 55-9

(45) الزجاجي، الإيضاح، 87، 14

(46) ابن الأنباري، الإنصاف، 224، 21- 225، 25 (مسألة 73).

(47) ربما لا يكون استخدام (المعاني المختلفة) هنا بمعنى وجود أفعال مشتركة لفظياً، كما يحاول الزجاجي أن يثبت (الإيضاح، 87، 13 وما يليه). فقد يكون المقصود هو أن الأفعال تدل على معان مختلفة؛ أي ذات وظائف تركيبية مختلفة، مثلما أن الأسماء تخضع لتغيرات تعبر عن وظائف (معاني) مختلفة -انظر على سبيل المثال: الإيضاح، 69، 6 وما يليه، ولكن انظر: الزمخشري، المفصل، 109، 8

(48) حول هذا المصطلح انظر: .Weil, 1913, 22 sqq

(49) أيضاً: ابن الأنباري، لمع الأدلة، 56،4 وما يليه؛ و: أسرار العربية، 12، 21 وما يليه.

(50) Steinthal, 1891², 2, 296; scholia D.T. 246, 27-8; 399, 22-4; Apoll. Dysk. fragm. pp. 86-7; Theod. 52, 4sqq.; Choirob. 2, 104, 26 sqq.; Macrobius, diff. 611, 36 Keil; Prisc. instit. 8, 63 (421)

(51) Apoll. Dysk. adv. 202, 2-15 ولقد أنكر بعض النحاة العرب إمكانية أن يكون للكلمة الواحدة معنيان مختلفان –انظر: السيوطي، المزهر، 1، 237– 238؛ ابن جني، الخصائص، 2، 308، 9–11.

(52) انظر: مهدي المخزومي، 1958، 238– 241. وانظر كذلك تفنيد السيرافي لرأي الكوفيين في شرحه للكتاب 1، 493 وفق ما ينقل عنه مازن المبارك في تحقيقه لكتاب الإيضاح ص86، هامش 1

(53) Tarazi, 1969, 116

(54) انظر: Gesenius/ Kautzsch, 190928, 132 n. ومصطلح (منتَظَر) هو اسم آخر لما يُسمّى عادة (المستقبل). وكلا المصطلحين يمكن أن يكون ترجمة للمصطلح اليوناني méllôn (انظر: الزجاجي، الإيضاح، 85، 3؛ 87، 4؛ 108، 18: بالاقتران مع مصطلح (المنقضي) الذي يعني (الماضي التامّ).

(55) Merx, 1889, 17; 26; Tarazi, 1969, 116

(56) Bacher, 1970², (195)

(57) Ibn Ganah, Sefer harriqma, 41, 23

(58) ابن سينا، العبارة، 28، 7–8 (أو: قائم = مستقيم = orthós ؟؟).

(59) انظر مثلاً: الزجاجي، الإيضاح، ص86

(60) الزجاجي، الإيضاح، ص85

(61) ابن جني، الخصائص، 2، 31، 1–2

(62) السيرافي، شرح الكتاب، 1، 2 كما ينقل عنه مازن المبارك في تحقيقه لكتاب الإيضاح، ص85، هامش 3(وللأسف فإنه لم ينقل الأدلة التي استخدمها السيرافي).

(63) Bacher, 1970², 139 and notes 3-5 وانظر أيضاً: ابن الأنباري، الإنصاف، 105، 13؛ السيوطي، الأشباه والنظائر، 1، 54

(64) Scholia D.T. 249, 9-12; 403, 33 sqq.; 559, 10-3; also Apoll. Dysk. synt. 16, 1-2

(65) Sophr. 413, 32- 414, 7 : "الحاضر أولاً، ثم الماضي، ثم المستقبل. ولكن ثمة

من يقول إن المستقبل ينبغي أن يكون الأول؛ لأن الشيء يشرع -أولاً- في الحدوث، ثم يحدث، ثم يصير ماضياً. وهناك من يفضل أن يكون الماضي أولاً؛ لأن الأشياء الماضية حدثت قبل الأشياء الحاضرة...ولكن وفق نظرية أخرى فإن الحاضر يأتي في المرتبة الأولى؛ لأنه ظاهر وواضح...". ويشبه استدلال سوفرينوس بخصوص (الزمن الحاضر) عبارة ابن السراج: "المضارع أسبق رتبة في النفس من الماضي" (انظر ما ينقله عنه ابن جني في الخصائص. 3، 105. 10؛ 3، 331. 13. ومن الواضح أن سبب ذلك هو أن (زمن الحاضر) "أمام أعيننا". وهنا يستَخدَم (المضارع) ليدل على زمن الحال -انظر ما ذكره السيرافي وقد مرَّ فيما سبق (حاشية رقم 62) حيث استخدم مصطلح (الحال).

(66) يذكر ذلك محمد علي النجار في تحقيقه لكتاب ابن جني: الخصائص، 2، 31، هامش 1. وللأسف فإنه لم يشر إلى صاحب هذا الرأي.

(67) حول هذا المصطلح انظر فيما سبق حاشية 21

(68) Apoll. Dysk. synt. 402 sqq.; pron. 45-7 وانظر الأفعال المبنية للمعلوم والمبنية للمجهول في: synt. 394 sqq. وانظر أيضاً: Schneider`s index s. v. diá/metábasis

(69) Scolia D.T. 89, 3 rhèma ametábaton vs. rhèma en metábasei

(70) انظر نصاً منسوباً إلى جريجوريوس القورنثي ed. Donnet, 315, 1, 3 etc.

(71) Tarazi, 1969, 116; Merx, 1889, 253

(72) Bacher, 1970², 195, antepen

(73) يستخدم ابن هشام (أوضح المسالك، 2، 260) مصطلح (قاصر) لدلالة على (غير المتعدي) الذي نجد أيضاً مصطلحاً آخر يدل عليه هو (جامد): (انظر مثلاً: ابن جني، الخصائص، 2، 215، 20؛ 2، 349، 2). ومصطلح (جامد) مصطلح طريف. فهو يدل دائماً على الشيء البسيط في مقابل الشيء الأكثر تعقيداً: فقد يُطلق على الذوات في مقابل الصفات (السيوطي، الاقتراح، 72، 8؛ الرازي، مفاتيح الغيب، 1، 44، 6)، أو الاسم البسيط في مقابل الاسم المشتق (de Sacy, 1829, 329; 356)، أو الكلمة المتصرفة في مقابل غير المتصرفة (ابن الأنباري، الإنصاف، 57، 22؛ ابن جني،

الخصائص، 1، 37، 10 (جَمُدَ)؛ ثعلب، باقتباس الزجاجي، مجالس العلماء، 350، 8). وبسببٍ من معناه الحسّي فإننا نزعم أنه صورة منسوخة من كلمة أجنبية، غير أننا لا نستطيع أن نجد مقابلاً يونانياً له.

(74) سيبويه، الكتاب، 1، 13- 26

(75) لقد استخدم النحو الكوفي مصطلحاً آخر للدلالة على الفعل المتعدي؛ وهو مصطلح (واقع) -انظر: Weil, 1913, 72, note 1

(76) ابن الأنباري، الإنصاف، 102و 6-107، 24؛ وانظر: أسرار العربية.22،69- 19، 71

(77) ابن يعيش، شرح المفصل، 135، 11- 136، 13؛ السيوطي، الأشباه والنظائر، 1، 61 وما يليها؛ الاقتراح، 180- 181. ووفقاً لما ذكره مازن المبارك في: الإيضاح، 56، هامش1 فإن السيرافي عالج هذه المسألة في شرحه لكتاب سيبويه.

(78) Ibn Ganah, Opuscules, pp. 12-3; Kimhi, Mikhlol, ed. Chomsky, pp.363-4 وانظر: السابق هامش رقم 633 للحصول على دراسة عامة حول نظريات النحو العبري في هذه النقطة.

(79) انظر فيما يلي الفصل السابع للوقوف على الأدلة المنطقية المستخدمة للتدليل على أسبقية المصادر.

(80) انظر مثلاً: scholia D.T. 400, 25; Apoll. Dysk. frg. 87 sqq

(81) الزجاجي، الإيضاح، 56، 3-8

(82) انظر مثلاً: scholia D.T. 72, 24; 399, 34; 558, 22; Choirob. 2, 7, 12

(83) سيبويه، الكتاب، 1، 2، 2-3؛ وانظر فيما سبق الفصل الثالث (أ).

(84) Apoll.Dysk.frg.p. 90= Choirob. 2,209,13-4 ولذلك فإن النحو اليوناني يسلم للمصدر بالمرتبة الأولى في ترتيب الصيغ الفعلية (انظر الجملة التي تسبق هذا الاقتباس): يجب أن تعلم أن المصدر يحتل المرتبة الثانية، ومن الصحيح -مع ذلك- أنه يجب أن يشغل المرتبة الأولى؛ حيث إنه المبدأ، وإذا صح التعبير فهو جذر الأفعال؛ لأنه من المصدر...". ويلاحَظ أن آراء أبولينوس ديسكيلوس لم تكن مطّردة، انظر ما سيلي.

(85) الفارابي، إحصاء العلوم، 14، 5-7، وحول هذه الفقرة انظر فيما سبق الفصل الثالث

(ب)، ويوحي استخدام كلمة (المصدر) في هذا السياق اليوناني بأن أصلها يوناني(؟).

(86) ابن جني، الخصائص، 1. 25. 5-6، 2. 206، 8 وما يليه، وقارن بين مايرد في الخصائص، 1. 27. 2 وما يليه وما يرد في: Apoll. Dysk. synt. 325, 1sqq. (مقتبس في حاشية رقم 103 فيما يلي).

(87) ابن الأنباري، الإنصاف، 103، 12-16: "المصدر اسم، والاسم يقوم بنفسه ويستغني عن الفعل، وأما الفعل فإنه لا يقوم بنفسه ويفتقر إلى الاسم، وما يستغني بنفسه ولا يفتقر إلى غيره أولى بأن يكون أصلاً مما لا يقوم بنفسه ويفتقر إلى غيره". وانظر: scholia D.T. 558, 21-8 . وبعكس هذا أتي استدلال كويروبوسكوس Choir. 2, 210, 6-12 : مصدر وفعل يمكن أن يكونا جملة (مثال ذلك: hairoûmai philosophein : أفضِّل أن أتوسط)؛ وهذا يدل على أن المصادر لا يمكن أن تكون أفعالاً، بل مصادر. والاعتراض على حجة ابن الأنباري سيرد فيما يلي في الفصل السابع، حاشية رقم30.

(88) السيوطي، الاقتراح، 80-81؛ الزجاجي، الإيضاح، 58، 14-18.

(89) الزجاجي، الإيضاح، 58، 19-59، 5؛ وانظر: السيوطي، المزهر، 2، 112-113: مثل: بُنُوَّة، أُمومة.

(90) الزجاجي، الإيضاح، 59، 6- 12

(91) الزجاجي، الإيضاح، 59، 13- 60، 2؛ ولقد استُخدمت الحجة نفسها في الاستدلال على أسبقية الاسم -انظر فيما يلي الفصل السابع، حاشية 99.

(92) ابن الأنباري، الإنصاف، 103، 5 -12

(93) ابن الأنباري، الإنصاف، 103، 16-19. وهاتان الحجتان الأخيرتان ليستا إلا تنويعتين على الحجة الخامسة عند الزجاجي (التي أشار إليها ابن الأنباري، الإنصاف، 103، 22 وما يليها) وهي أن المصدر يدل على معنى أقل من الفعل، وبعبارة أخرى فإن في المصدر أعراضاً أقل من الفعل. فلو قلنا إن المصدر مشتق من الفعل فلا بد أن يشتمل على معنى زائد على الفعل، وذلك كما هو الأمر في اسم الفاعل. وهذه الفكرة تُشرَح عن طريق المقارنة بالمعدن والأشياء التي تُصنَع منه -انظر فيما يلي الفصل السابع، حاشية رقم 25

(94) Apoll. Dysk. frg. p. 87 sqq.

(95) الزجاجي، الإيضاح، 60 السطر الأخير – 61، 6

(96) الزجاجي، الإيضاح، 61، السطر الأخير – 63، 10. وهذه الحجة تمثل حيلة شائعة في هذا النوع من النقاش؛ بمعنى أنك تعكس معنى المصطلح لكي تحصل من ذلك على دليل لصالح نظريتك. ويمكننا أن نقارن هذا الإجراء في مناقشة المصدر بمناقشة أخرى دارت حول مصطلح (حروف الإعراب) في المسألة الثالثة في الإنصاف (13، 15–17) حيث قام الكوفيون بالحيلة نفسها مع مصطلح (حرف الإعراب). كذلك فإننا نجد الحيلة نفسها في المجادلات الكلامية حيث استخدم الطرفان المتنازعان حول مسألة حرية الإرادة مصطلح (القدرية) ليطلقه كل طرف على الآخر –انظر: الأشعري، الإبانة، 47، 7 وما يليها، وانظر: Watt, 1971, 28-9; van Ess, 1965, 128- 30

(97) الزجاجي، الإيضاح، 60، 3-9. ومن ناحية أخرى فإن هناك الحجة البصرية القائلة بأن المصدر يشتمل أحياناً على حروف غير موجودة في الفعل. وحينما قال الأصمعي: " ربما اشتق المصدر من غير لفظ الفعل" (الزجاجي،مجالس العلماء،140، 1-2) فإنه في الحقيقة يقوض نظريته الكوفية؛ حيث إن التماثل بين الفعل والمصدر كان هو –على وجه الدقة– الحجة التي استخدمت للتدليل على أسبقية الفعل. والمثال التطبيقي لهذه المسألة نجده في شرح الرماني لكتاب سيبويه (باقتباس مازن المبارك، 1963، 311): "وبناء افعاللتُ من الحُوَّة: احواويتُ، والمصدر منه: احويَّاء. وقال بعض النحويين الأجود: احوِيواء؛ لأن الياء منقلبة عن ألف زائدة في احواويت، كما تنقلب في سُوير، ولم يذكر هذا سيبويه. والفرق بينهما أنها في المصدر بمنزلة الأصل غير منقلبة؛ لأن الفعل هو المأخوذ من المصدر".

(98) ابن الأنباري، الإنصاف، 102، 12–15

(99) ابن الأنباري، الإنصاف، 102، 21–23

(100) ابن الأنباري، الإنصاف، 102، 18– 21 (أي في حالة صيغ مثل: نِعْم، وبئس، وما أفعل، التي هي أفعال وفق النظرية البصرية –انظر المسألة 14، والمسألة 15 في الإنصاف، ص 47–68

(101) انظر مثلاً: Choirob. 2, 6, 8 sqq. ; Sophr. 2, 411, 11

(102) وبعبارة أخرى فإن المصدر يدل على العرض prâgma لا الجوهر ousia انظر: scholia D.T. 400, 9-11

(103) Apoll. Dysk. 324, 10- 325, 3; cf. Choirob. 2, 7, 12-5

(104) لقد أشار إلى حججهم أبولّلينوس ديسكيلوس Apoll. Dysk. synt. 320-2 وكويروبوسكوس Choirob. 2, 210, 13 sqq. وانظر الحجج المضادة لنظريتهم في: Apoll. Dysk. synt. 323-4

(105) Apoll. Dysk. synt. 320, 6- 321, 2 . وهذه هي ترجمة الفقرة كاملة: "إن خاصية الأفعال هي – بلا منازع– خاصية ذهنية، وهذه الخاصية لا تتوافق والمصدر، وهي مع مقولتي العدد والشخص لا يمكن للمصدر أن يعبرعنها، تماماً كاسم الفاعل...الذي حُرِم من كل هذه الخصائص، وخرج من نظام الأفعال". وفي النحو العربي يخرج اسم الفاعل من نظام الأفعال؛ لأنه يكتسب شيئاً زائداً على الفعل هو معنى الاسم.

(106) Apoll. Dysk. adv. 129, 20-1; cf. also scholia D.T. 400, 5-9 ولقد استخدم سوفرينوس المصطلح Rhiza (Sophr, 2, 411, 2-7)، واستخدم بالمعنى نفسه مصطلح archè (ib.) ومصطلح húlè (ib. 410, 36).

(107) Sophr. 2, 410, 36- 411, 2 وللمقارنة انظر فيما سبق حاشية رقم 93.

(108) Sophr. 2, 410, 34

(109) Scholia D.T.400,5-9 وانظر فيما سبق حاشية 99. وفي هذه النقطة فإن النقاش في الإيضاح يأخذ مساراً آخر (الإيضاح،56، السطر الأخير–3،57): فالزجاجي يحاول أن يستدل بسبق الشخص الفاعل في أحوال أخرى على أسبقية الأسماء على الأفعال.

(110) وبطبيعة الحال فإن المصدر في اليونانية يحتفظ بعَرَض (الزمن).

(111) Apoll. Dysk. synt. 325, 12- 326, 2; scholia D.T. 546 (شرح فكرة (جنس الاسم) genikón ónoma)، وبخصوص فكرة (جنس الفعل) genikón rhèma انظر مفهوم ابن حزم عن ,التعبير الفعلي الذي يعمّ الأشياء، : Arnaldez, 1956, 139- 40

الفصل الرابع

"أصول النحو" والطب اليوناني التجريبي

"دعك من الأطباء ؛ فليس أكثر مدعاة للسخرية من نحوي "[1]

يقوم نظام النحو العربي على مجموعة صارمة من القواعد، أو المعايير المنهجية؛ وذلك فيما سُمِّي بـ"أصول النحو". ولقد اتُبعت أصول مماثلة في فروع علمية أخرى مثل: علم الكلام، والفقه، وعلم الحديث، والتفسير. وكان العلماء العرب -بصفة عامة- ينظرون إلى هذه الأصول على أنها تنتمي إلى نسق ذي طبيعة واحدة. ويكشف استعمال هذه الأصول في تلك العلوم كيف أن تطور الثقافة الإسلامية اعتمد على نسق تنظيمي من المبادئ الفعالة، وكيف أن علوماً مختلفة قد تبادلت التأثير فيما بينها من خلال هذه الأصول، ومن خلال تفسير عناصر النظام المختلفة. ففي الفقه استُخدِم نسق الأصول بدءاً من الخلافة العباسية. ولقد كان الشافعي (ت 205هـ/ 820م) أول من وضع العناصر الفقهية المختلفة في نظام كليٍ متناسق، وذلك بعد أن كان

سابقوه قد استخدموا –بالفعل– هذه الأصول حسب مفهومهم للفقه[2]. أما في النحو العربي فقد وُجد هذا النسق –بالفعل– في عصر سيبويه والخليل[3].

وفي هذا الفصل سوف أحاول إثبات فرضيةٍ مؤداها أن هذه الأصول تتصل بتلك الأصول التي استُخدِمت في الطب التجريبي اليوناني. فهذه الأصول [اليونانية] كانت تمثل لدى القدماء نموذجاً لطريقة جديدة في المقارنة بين حقائق اللغة من خلال ما سُمِّي بـ"قوانين التهلين" Kanónes hellènismoû[4]. وسوف نعطي –أولاً– صورة لإطار النظرية المعرفية (الإبستمولوجية) التي انطوى عليها هذا الاتجاه في الممارسة الطبية. ثم نشرع –بعد ذلك– في محاولة تبيان الكيفية التي استعار بها النحو اليوناني معاييره من هذا النسق، ثم نبين كيف أن نظاماً من اختبار حقائق اللغة قد تطور بتأثير هذه الأصول، وكيف جرى ما يوازي ذلك في فكرة "أصول النحو" عند العرب.

ولعل دراسة دايتشجرابر Deichgräber وعنوانها (Die griechische Empirikerschule[5]) تعد دراسة أساسية في مجال الطب التجريبي؛ حيث إنها تحتوي على مجموعة من الشذرات مع مقدمة ممتازة حول الخلفية النظرية للنظريات التجريبية. وفي هذه المقدمة يشرح المؤلف الكيفية والأسباب التي جعلت الأطباء التجريبيين يختلفون –ومن المؤكد أنهم كانوا يرغبون في هذا الاختلاف– عن التنظير القطعي [الدوجماطيقي] العقلي السائد. وهذا الاختلاف يعلن عن نفسه –بشكل واضح– في تلك الفكرة المحددة عن قيمة الحكم القياسي. وهنا نجد المعارضة نفسها لقبول المبدأ العقلي rational لتفسير الأحداث الطبية، وهي المعارضة التي نجدها في بدايات علم الكلام الإسلامي، وإن اختلفت –بالطبع– الأسباب.

إن المدرسة التجريبية -وهي في الحقيقة لا يمكن أن تُسمى مدرسة بالمعنى الدقيق للكلمة، وإنما مجرد طريقة في ممارسة العلم- قد تأسست حوالي عام 250 ق. م. على يد الطبيب اليوناني فيلينوس الكوسي Philinos of Kos الذي انفصل عن المدارس القطعية في عصره. ثم بدأ أطباء آخرون كثيرون-معظمهم كان يعمل في الإسكندريةِ مركزِ المدرسة التجريبية- يتابعون المبادئ التي أرساها فيلينوس. وكان من أبرز هؤلاء هيراقليطس التارنتي (النصف الأول من القرن الأول ق.م.)، وثيوداس اللاذقي (حوالي 100 ق.م.). أما أشهرهم جميعاً فقد كان: سيكتوس إمبريقوس (حوالي 150 ب.م.) الذي وقف حياته على الدحض الكامل لكل ما هو قطعيّ سواء فيما يتعلق بالطب أم بالفلسفة أم بالنحو. ولقد اختفت المدرسة من بعده، ولم تترك إلا آثاراً تظهر في اقتباسات كثيرة لدى كتاب مثل: سيلسوس، وجالينوس.

لقد كانت الفرضية الأساسية التي اعتنقها كل هؤلاء الأطباء هي أن المعرفة لا تُؤخذ إلا من الإدراك الحسي الذي ينبغي أن تُردَّ إليه كل معايير المعرفة الأخرى. ولقد قامت مناهجهم الجدلية -في معظمها- على حجج تشكيكية skeptic عامة؛ وذلك مثل القول بتكافؤ كل النظريات، والقول بعدم الاتساق بين اختلافات العلماء وفي الوقت نفسه ادّعاء العقلانية العلمية، والخروج إلى المحال reductio ad absurdum ، والتسلسل والدور regr-essus ad infinitum ، وعدم جدوى كل النظريات»[6]. أما المبدأ الفعال والمهم عندهم فهو (الملاحظة)؛ وهي التي يستطيع العالِم بنفسه أن يقوم بها (autopsia, empeiria). ومن ثم فإنهم عرَّفوا (العلم) téchnè بأنه "جمع الملاحظات"[7]. وحيث إنه ليس في مقدور أي شخص أن يجمع في تجربته كل

عناصر أحداث الطبيعة فإن العالِم يعتمد أيضاً على نتائج تجارب الآخرين وملاحظاتهم (التاريخ historia)[8]. ويُشترط في هذا الآخَر الذي تصل نتائجُه إلى العالِم أن يكون قد تلقَّى معرفته الخاصة عن طريق الملاحظة الطبيعية، وأن يكون متحرراً من الحكم المسبق، وأن يكون ثقة وخبيراً. ويمكن الوصول إلى أوثق النتائج من المادة التاريخية إذا كان المنقول قد وقع عليه الإجماع (sumphônia)[9]. وإذا ما أخفقت كل هذه المبادئ في تفسير الظواهر فهناك وسيلة أخيرة؛ وهي ملاحظة أن الوقائع نفسها غالباً ما تنتج عملية الشفاء نفسها؛ ومن ثم فإن هذه الملاحظة يمكن استخدامها باعتبارها مبدأ فعالاً؛ فبقدر ما تكون الوقائع متشابهة بقدر ما يكون احتمال النجاح أكبر. ولذلك فإن هذا المبدأ -أي بناء النتائج على المشابهة (metábasis toû homoiou)- يعَد ذا طبيعة احتمالية ؛ حيث إنه لا يمكن أن يعطي ضمانات مؤكدة. كذلك ينبغي أن نؤكد على أن النتيجة القائمة على هذا المبدأ لا تنبثق عن علة معينة جوهرية وقسرية بسببها تتشابه الوقائع. وفي هذا الخصوص فإن القياس التجريبي يختلف عن القياس القطعي. فالطبيعي التجريبي لا تشغله قضية ما إذا كان شيء سبباً في حدوث شيء آخر؛ لأن هذا الشيء الآخر يشبه الأول. ما يكفي الطبيب التجريبي هو أن يعرف أن الوقائع المتشابهة تحدث (عموماً) بهذه الطريقة أو تلك. ومبدأ "بناء النتائج على المشابهة" هو "وسيلة لإيجاد حل"[10]، أو "أداة لإيجاد وسائل دعم"[11]، وبتعبير حديث فإنه خطة تفسيرية heuristic تعمل على سد الفجوة القائمة في معرفتنا التجريبية غير المكتملة. وأخيراً فإن الطب التجريبي استخدم مبدأ آخر عُرِف باسم (التمييز) diastolè وهو يكمن في "تمييز الخاص من العام"[12].

"وعلى هذا فإن اللغة اللاتينية كونتها الطبيعة، والقياس، والعُرف، والثقات. فطبيعة الأسماء والأفعال ثابتة، ولقد جاءت إلينا بما اكتسبته فقط من غير زيادة أو نقصان...والقياس هو تنظيم الكلام وفق ما جاءت به الطبيعة، وهو يميز الكلام السوقي من الكلام المصقول بالطريقة نفسها التي تُمَيَّز بها الفضة من الرصاص... أما العرف فهو يعادل القياس ليس بفضل فنِّيته، وإنما بفضل قوَّته، وقبولُه ليس إلا لأن اتفاق أكثرية الناس يدعمه... وأما [رأي] الثقات فلا ينطوي على الدليل، ولا الطبيعة، ولا العرف، وإنما يُقبَل على اعتبار رأي الخطباء"[13]. على هذا النحو يصف كاريسيوس طبيعة الكلام من خلال المعايير الأربعة: الطبيعة natura ، والقياس analogia ، والعرف consuetudo ، ورأي الثقات auctoritas. وهذه المعايير الأربعة الخاصة بالكلام الصحيح توجد أيضاً -مع ترتيب مختلف بشكل طفيف- في كتابات كانتليان[14]. ولقد قام كلٌّ من بارفيك Barwick[15]، وفيهلنج Fihling[16] بفحص شامل للاعتبارات المختلفة لهذه النظرية، وتحديد اعتمادها المتبادل فيما بينها، وكذلك تحديد حقيقة أصلها اليوناني؛ حيث إنها ترتبط بـ"قوانين الهجاء" Kanónes orthographias اليونانية: الاشتقاق etumologia ، والقياس analogia ، والجدل diálektos ، والتاريخ historia[17]. وفي الوقت الحاضر فإن من المقبول -بصفة عامة- أن نموذج هذا النسق يمكن أن يوجد في المناهج التي استخدمها الطبيعيون التجريبيون لتحصيل المعرفة بالحقائق الطبيعية عن طريق الملاحظة بالإدراك الحسي[18]. ولم يكن النحو هو العلم الوحيد الذي تأثر بهذه النظرية التجريبية. فهناك -أيضاً- علم القانون الذي استعار عناصر كثيرة من نسق المعايير التجريبي[19].

لم يكن من الغريب أن توجد في التراث النحوي تلك الفكرة التجريبية للعلم باعتباره جمعاً للحقائق الطبيعية الأكثر شيوعاً؛ أي باعتباره "معرفة عملية" emperia. فديونيسيوس ثراكس يُعرِّف النحو بأنه "المعرفة العملية emperia بالكلمات التي تشيع كثيراً لدى الشعراء وكتاب النثر"[20].

والنتيجة التي نصل إليها هي أن النحاة -متأثرين بالنظرية التجريبية- اعتادوا أن يحلوا المشكلات اللغوية، وأن يضعوا الكلام الصحيح في مقابل الرطانات وظواهر اللحن، عن طريق المعايير الأربعة للمعرفة الصحيحة، وهي المعايير التي تمثَّلت -في حالة النحو- بما يلي: طبيعة الكلام، والمقارنة القياسية للأشكال اللغوية، والاستعمال اليومي النظامي، والكتّاب الثقات في الماضي. وإذا كانت الأهمية النسبية لكل واحد من هذه المعايير ربما تختلف عند مقارنتها بمعايير الطب فذلك متوقع -ضرورة- على ضوء الاختلاف الجوهري بين العلمين.

ويُظهر النسق العربي للأصول -كما سنصفه فيما يلي- تشابهاً مرموقاً مع المعايير اليونانية. وبطبيعة الحال فإن بمقدورنا أن نعزو هذا التشابه -بقدر تعلقه بالأصول اللغوية- إلى اتصال النحاة العرب مباشرة بالنحو اليوناني الحي. بيد أنه في هذه الحالة يظل وجود هذا النسق في علوم أخرى أمراً ليس له تفسير إلا إذا وضعنا النحو أساساً لبقية العلوم الإسلامية. وربما كان الأمر الذي يبدو أكثر احتمالاً هو أن نبحث عن أصل هذا النسق -كما وُجِد في العالم العربي- في ترجمات الأعمال الطبية اليونانية؛ وبخاصة أعمال جالينوس (ت 199 ب.م.) الذي كان كاتباً غزير الإنتاج في هذا المجال، والذي كتب أيضاً عن منهجية مهنته؛ أي عن مختلف النظريات التي تتعلق

بالمناهج التي يجب على العالِم اتباعها للحصول على المعرفة بالأمور الطبية والطبيعية. ونحن نعرف أن أعمال جالينوس التي تناقِش بصفة خاصة الطب التجريبي قد تُرجِمت، أو -على الأقل- عُرِفت في العالم العربي. وذلك من خلال قائمة حنين بن إسحق "ذكر ما تُرجم من كتب جالينوس"[21]، وبصفة خاصة كتاب جالينوس "التجربة الطبية" الذي نشره فازلر Wazler[22]. وإن من الحقائق المعروفة جيداً أن المؤلفات الطبية كانت من بين أول ما تُرجِم، وأن تراث الفلاسفة الأطباء الذين ينتمون إلى الإسكندرية -مركزِ المدرسة التجريبية- استمر قائماً أثناء الخلافة العباسية[27]. ولقد كان المترجمون الأوائل -بصفة عامة- أطباء تجريبيين ، كما أنهم كانوا فلاسفة على وعيٍ بوصية جالينوس بأن الطبيب الجيد ينبغي أن يكون أيضاً فيلسوفاً[24].

إن كثيراً من تلك الأعمال الطبية كان معروفاً -بالفعل- قبل زمن حُنين بأمد طويل، ليس فقط في ترجماتها السريانية، ولكن أيضاً في ترجمات عربية[25]. فأول مترجم معروف -وهو يحيي بن البطريق الروماني البيزنطي الذي عاش في حكم الخليفة المنصور (137هـ/ 754م-159هـ/775م) - ترجم tetrabiblos لبطليموس، وكذلك ترجم رسائل طبية أخرى[26]. ومما يؤكد مسألة شيوع الأعمال والمناهج التجريبية تلك الملاحظة التي يلاحظها المسعودي وهي أنه حتى حكم الخليفة الواثق (227هـ/ 842م-232هـ/847م) كانت الممارسة التجريبية تتم في بلاط الخلافة[27].

من خلال تلك الترجمات، وربما من خلال الاتصال بالمترجمين الأوائل، أصبح العالم العربي -في مراحل مبكرة- على معرفة بتلك المنهجية العالية التطور التي استخدمها الأطباء التجريبيون كما قُدِّمت لهم من خلال

كتابات جالينوس. ولم يعمل هذا النسق باعتباره أساساً علمياً لهؤلاء العلماء الذين درسوا الطب فقط، بل باعتباره أيضاً أساساً علمياً لهؤلاء الذين درسوا المشكلات العقدية أو الشرعية، وربما أساساً علمياً لهؤلاء الذين حاولوا وصف اللغة العربية مثل الخليل وسيبويه. فهم قد استخدموا النمط نفسه من القياس البسيط الذي كان سمة واضحة في الطب التجريبي، وطبقوه على العنصرين نفسيهما: التجربة (القرآن والشعر القديم)، والملاحظة (الحالة الفعلية للغة)، وهما عنصران شاع استخدامهما في الطب اليوناني. ومن الواضح أن سيبويه لم يكن بإمكانه أن يأخذ مثل هذه المعرفة من المدونة الأرسطية corpus Aristotelicum التي لم تكن قد تُرجِمت بعدُ، وإنما كان بإمكانه ذلك من خلال الاتصال المباشر بهؤلاء الذين فهموا الثقافة اليونانية، ومن المحتمل -في هذه الحالة- أن يكون المترجمون الأوائل هم هؤلاء. وهذه الصلة لا تثبتها -فقط- حقيقة وجود تلك العناصر في الثقافتين اليونانية والعربية (على الرغم من أن ذلك دليل مهم في حد ذاته)، وإنما تثبتها حقيقة أن تلك العناصر قد عولجت بطريقة واحدة.

إن لدينا دليلاً قوياً على وجود المعايير التجريبية في الطب العربي. وهذا الدليل مستمد من كتابات الطبيب المسيحي يوحنا بن ماسويه (ت 243 هـ/ 857م) أستاذِ حنين بن إسحق، وأول رئيس لبيت الحكمة في بغداد[28]. فهو يقول في كتابه "النوادر الطبية": "ما اجتمع الأطباء عليه، وشهد له القياس، وعضدته التجربة، فليكن إمامَك (في معرفة الأمور الطبية)"[29]. وهنا نجد المعايير الطبية: الإجماع = sumphônia، والقياس = metábasis toû homoiou، والتجربة (وهي التي لا غنى عنها في التجريب الذاتي

autopsia). ولم يقم يوحنا بن ماسويه فقط بالكتابة في مثل هذه الأمور، ولكن لدينا أيضاً رواية عن محاورةٍ جرت في بلاط الخليفة بينه وبين أستاذه جبرائيل بن بختيشوع (ت حوالي 215هـ/ 830م)[30]. ووفقاً لما يذكره بعضهم فإن حنين بن إسحق كان حاضراً في هذه المناقشة التي تبدأ بسؤال الخليفة: "أحببتُ أن أعلم كيفية إدراك علم الطب، ومأخذ أصوله؛ أذلك بالحس، أم بالقياس والسنة، أم يُدرَك بأوائل العقل، أم علم ذلك وطريقه يُدرَك عندكم من جهة السمع [كما يذهب إليه جماعة من أهلِ الشريعة]"»[31]. وطبقاً لما ذكره بعض هؤلاء الحضور فإن الأطباء قالوا بأن المعرفة تُؤخذ من معايير أربعة: الطبيعي، والعرضي، والإرادي، والنقيل»[32]. وهذا هو منهج أولئك الأطباء اليونانيين الذين اعتمدوا على التجربة empeiria. ويكتسب هذا النص أهمية قصوى؛ حيث إنه يمدنا بدليل على استخدام مبكر (النصف الأول من القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي) لمصطلحات من مجال (الأصول) في مناقشات حول الطب. وبصفة خاصة فإن مما يستلفت الانتباه هنا استخدام مصطلح (سُنَّة)، وهو المصطلح الذي نعرف جيداً أنه كان يُستخدَم في علمي الفقه والحديث[33].

وبطبيعة الحال فإن هذا النسق ذا الأصل الطبي استُخدِم بطرق مختلفة في كل علم أخذ به. فمثلاً لم تكن معايير النحو والفقه وعلم الكلام متطابقة، ولم تكن هذه المعايير ذات قوة متكافئة. ولقد عقد العلماء العرب -بالفعل- مقارنات بين الأوضاع المختلفة لهذه المبادئ. ومن هؤلاء -مثلاً- ابن جني في "الخصائص" حيث عقد باباً تحت عنوان "ذكر علل العربية أكلامية أم فقهية"[34]. وهو يخلص إلى أن علل النحويين أقرب إلى علل المتكلمين؛ وذلك

أنهم يحيلون على الحس، والعقل. وليس كذلك علل الفقه التي تستمد قوتها من الشرع الذي ورد الأمر بقبوله واعتقاده، وإن كان لا يُعلَم حال الحكمة والمصلحة فيه بالبرهان. ومن ناحية أخرى فإن علل النحويين لا تبلغ قدر علل المتكلمين؛ وذلك لأن علم الكلام لا يستخدم إلا العلل المبنيَّة على أدلة ضرورية صارمة، في حين أن النحويين يستخدمون -مع ذلك- نوعاً آخر من العلل؛ وهي تلك المبنية على الأدلة الاحتمالية؛ أي الاختيارية[35]. وهذا أيضاً ما أقرَّه الزجاجي في بداية الباب الذي عقده للقول في علل النحو [36].

أما بالنسبة للأدلة النحوية فإن ابن الأنباري يصفها في كتابه "لمع الأدلة"؛ حيث يميز ثلاثة أنواع مختلفة من الأصول أو الأدلة هي: النقل، والقياس، وما سُمي بـ(استصحاب الحال). أما دليل (الإجماع) فهو متصل بـ(الرواية).

فـ(النقل) هو رواية الأشكال النحوية كما وصلت من التراث القديم. وكما رأينا فيما سبق بخصوص معيار (التاريخ) historia في الكتابات الطبية اليونانية فإنه لم تكن كل رواية مقبولة: فهناك جملة من الشروط لا بد أن تتوفر في الراوي. ولقد وصل فان دن بيرج Van den Bergh من قبلُ إلى التشابه بين تلك الشروط التي استُعملَت في دوائر المحدِّثين وتلك الشروط القائمة لدى التجريبيين اليونانيين[37]. ويبدو أن الممارسة النحوية قد تأثرت -بقوة- بعمل المحدِّثين. وفي الحقيقة فإن المصطلحات التي تصف فائدة الرواية، والاعتماد عليها، قد استُعيرت في معظمها من هذا العلم [38].

أما (الإجماع) فهو واحد من أكثر المعايير شيوعاً. ولقد اعتُبر شرطاً لازماً لصحة أيّ تعبير لغوي؛ ومن ثم فهو -بهذا الشكل- يقترب من الإجماع في المسائل الدينية[39]. وهو -أي الإجماع- كان مستَخدماً في كل أنواع

المناقشات ليس بطريقة عامة[40]، وإنما -أيضاً- بالمعنى المحدد "لإجماع جماعة معينة"، تماماً كما هو الأمر في قصر فكرة الإجماع على مجموعة معينة من علماء الدّين، أو على الأقل على علماء الدّين المختصِّين، وليس لأيّ شخص يرغب في أن يقدم شيئاً حول المسائل الدينية[41]. وفي المناقشات النحوية -مثلاً- نجد "إجماع النحويين"[42]، أو "إجماع البصريين والكوفيين"[43]. ولقد اكتشف كلٌّ من شاخت Schacht وفان دن بيرج بعض وجوه الصلة بين فكرة (الإجماع) في علمي أصول الدين والفقه وبعض الإجراءات المتَّبعة في المنطق اليوناني[44].

ثم يأتي المعيار الثاني، وهو أكثرها إثارة للخلاف؛ وأعني بذلك (القياس) الذي يُعرِّفه ابن الأنباري على النحو التالي: "(القياس): عبارة عن تقدير الفرع بحكم الأصل"[45]، وكذلك يعرِّفه بقوله: "هو حمل فرع على أصل بعلة تقتضي إجراء حكم الأصل على الفرع"[46].

لقد ظل قبول الأخذ بالقياس قضية محل خلاف عبر تاريخ الثقافة الإسلامية. وربما يمكن للمرء أن يقول إن هناك ارتباطاً واضحاً بين ميل أيّ عالِم نحو القياس وميله نحو المنطق والعلم اليونانيين. ولكي نفهم السبب في أن أيّ معيار يقوم على القياس يمكن أن يسبب مثل هذه الاختلافات الهائلة في الآراء فإن من المهم أن نفحص تاريخ العلم الإسلامي، وبخاصة العلوم الدينية. فلقد واجهت العلوم الدينية المبكرة موقفاً كانت فيه الشعوب التي فُتِحت بلدانها تملك علماً وثقافة أرقى بكثير، كما أنها كانت تملك تجربة أعظم بكثير في دراسة المعرفة وتطبيقها. ومن ناحية أخرى فإن المسلمين الجدد من العرب والفرس والأمم الأخرى كانوا يَحُثون قادتهم الدينيين لتزويدهم

بالقواعد العملية للحياة، ولإمدادهم بالحجج التي يدافعون بها عن أنفسهم أمام تهكم المجتمعات الدينية الأخرى. ومن ثم فقد اضطُرَّ الخبراء الدينيون إلى توسيع العدد المحدود من التنظيمات التي وضعها القرآن. وحيث إن وعيهم الديني لم يسمح لهم أن يبتكروا مثل هذه التنظيمات بالاعتماد على أنفسهم، فإنهم اضطروا إلى البحث عن مصادر معرفية أخرى موثقة. ولمّا لم تكن حتى الممارسة العملية للنبي -كما وصلت إلى الأجيال المتأخرة- كافيةً، مثلُها مثل إجماع العلماء، فإنهم كانوا مجبرين على أن يستخدموا منهجاً آخر؛ وهو الاستدلال بالقياس. بيد أنهم كانوا -في هذه الحالة- مقيدين بحقيقة أن الإسلام -في هذه العصور المبكرة- لم يكن يستطيع أن يجمع بين الإيمان بفكرة إرادة الله المطلقة والقبول -في الوقت نفسه- بفكرة (العلل الثواني) causae secundae التي هي فكرة جوهرية ومتأصّلة في نمط القياس الذي استخدمه أرسطو والمنطق اليوناني عموماً. ومن ثم فقد انبثق نمط آخر من القياس؛ وهو القياس في صورته الأولية؛ أي الانتقال بالحكم من مثال محسوس إلى مثال آخر حيث لاتقوم هنا علل حقيقية، وإنما أشباه علل(47)، وحيث تتم إدانة كل شيء بقسوة إلا التشابه الدقيق. فكل قضية لا يمكن إثباتها إلا عن طريق قضية مماثلة سابقة حتى يتم الوصول -في النهاية- إلى دليل مستمد من الله الذي -بحكمته- يجعل كل شيء يحدث وفق مثال مألوف، وذلك على الرغم من قدرته على فعل العكس إذا أراد. فالاستدلال القياسي syllogistic* لم يؤخَذ إلا بعد تدفق ترجمات المؤلفات الفلسفية اليونانية. وغالباً ما يُعزى إدخال هذه النظريات الأجنبية "الخبيثة" إلى

---

* يقصد: الاستدلال الأرسطي.

الفلاسفة والمعتزلة، في حين قيل إن إدخالها إلى علم الكلام السُّنيّ قد تم على يد إمام الحرمين: الجويني (ت 478هـ/ 1085م) أستاذ الغزالي[48].

لقد كان ثمة نوعان من (القياس analogy) يختلفان اختلافاً أساسياً؛ وهما: (قياس الشَّبَه) و(قياس العلَّة). أما قياس الشبه -وهو لا يقع تحت التعريف الثاني الذي ساقه ابن الأنباري- فيقوم على المشابهة بين الفرع والأصل. ويمكننا أيضاً أن نقول إن هذا النوع من القياس كان مبدأ تجريبياً نشأ عن المقارنة بين شيئين يتشابهان في جانب أو أكثر. وهذه هي الصورة الأصلية التي قبلَها العلم الإسلامي منذ وقت مبكر، وهو قياس لا علاقة له بالقياس الأرسطي القديم. ومن ثم فهذا القياس لا يتناقض والإرادة الإلهية المطلقة؛ لأنه لا يعدو أن يكون إقراراً بالمشابهة بين شيئين يمَكِّنُنا من وضع نتيجة عن ثانيهما مبنية على حالة أولهما. فقدرتنا على وضع هذه النتيجة متأتية من افتراضنا أن الله قد خلق قوانين الطبيعة، أو أنه يَسُرُّه أن يدع التآلفات نفسها بين الذرات تحدُثُ بشكل منتظم. فليس ثمة شيء داخل الأشياء نفسها يجعلها علَّةُ لشيء آخر ما لم يكن ثمة عون من شيء خارجها. وبناءً على ذلك فالطبيعة وظواهرها تحمل دلالة على الإرادة الإلهية المطلقة التي هي (العلَّة الفاعلة) causa efficiens لكل شيء. إن هذه الفلسفة تختلف كلّياً عن الحتمية التي نجدها في الفلسفة اليونانية، وهي أقرب ما تكون إلى ذرِّية ديموقريطس[49]. فبما أنه ليس ثمة أساس عِلِّيّ لمعرفة الظواهر الطبيعية فإن الارتباطات القائمة بين الظواهر تكون ذات طبيعة عارضة. وهذا الذي نصفه هنا هو الرأي السائد لدى الأشاعرة، ومن ثم لدى أهل السُّنة. ومع ذلك فإن بعض علماء الدين لم يقبلوا حتى هذا القياس القائم على مجرد المشابهة؛ وذلك مثل ابن حزم الذي يرى

أن مجرد إقرار المشابهة بين شيئين نتيجةً غير جائزة، ولا يسمح الله بها[50].

أما النوع الثاني من القياس فهو ذلك الذي استُخدِم بعد بداية جهود المعتزلة الذين قبلوا فكرة استقلال الأعراض عن الجواهر التي خلقها الله، والذين قبلوا -تبعاً لذلك- فكرة العِلّية في الطبيعة. فهم يرون أن القياس العِلّيّ موجود بالفعل، وهو يقوم على ملاحظة أن كلّ شيئين فيهما علّة داخلية (معنى)[51] مشتركة فإن هذه العلة تجعل الثاني مشابهاً للأول. غير أن هذا النوع من القياس تعرَّض دائماً للنقد من قِبَل علماء الدين المتشددين[52].

لقد ظل أصل (القياس) محل جدل. فـ(شاخت) وآخرون يشيرون إلى موازيات له في العالم الهيلينيّ، وبخاصة ذلك التشابه بين (القياس) وبعض الإجراءات المتبعة في النظرية الفقهية الرومانية[53]. وينبغي ألا ننسى أن مدارس الخطابة في كل أنحاء الإمبراطورية الرومانية -ثم البيزنطية- كانت تدرس المواد الفقهية ذاتها. وذلك يمكن أن يفسر لنا تلك التوازيات القائمة بين المبادئ النظرية الأولى المستخدمة في الرسائل الفقهية العربية وتلك المبادئ التي استخدمها المحامون الرومان في مدارس الخطابة. كذلك ثمة توازٍ اصطلاحي آخر يمكن أن يُشار إليه في هذا السياق؛ وأعني به التوازي بين (القياس) وأحد الأصول التي استُخدِمت في التفسير العبري للتوراة. لقد استُخدم هذا المبدأ -الذي أُطلِق عليه hiqqiš (تعني حرفياً: مطابقة شيء لشيء آخر)[54]- من أجل استنباط تعاليم التوراة. وهو يقوم على وضع حكمين في التوراة، يشتركان في سمة عامة، جنباً إلى جنب، ثم استخلاص النتيجة المترتبة على ذلك[55]. وفي الحقيقة فإن هذا الإجراء يذكرنا باستعمال القياس في عصر الشافعي. ومن المؤكد أن إقامة الصلة الاصطلاحية بين الإجرائين ليست أمراً مفرطاً في التكلف.

ويبقى -بعد ذلك- قضية الترتيب التاريخي. فإذا افترضنا أنه قد وُجِد في عصر سيبويه نسق منظم -بصورة ما- من المعايير والقواعد القياسية، فإن علينا أن نختار ما بين مدارس الخطابة بنظرياتها الفقهية، من ناحية، وترجمات الأعمال الطبية، من ناحية أخرى، لتكون هذه أو تلك هي المصادر المحتملة لنسق الأصول عند العرب. وإذا كان من الصحيح أن العرب أصبحوا -منذ وقت مبكر فصاعداً- على معرفة بالتراث التعليمي لمدارس الخطابة؛ فإننا نعرف -أيضاً- أن الكتابات الطبية كانت من بين أول ما تُرجِم، وأن الصلات الأولى بالعلم اليوناني -وبخاصة في الإسكندرية- قد تمت في هذا المجال تحديداً. وفضلاً عن ذلك فإن لدينا دليلَ يوحنا بن ماسويه الذي أشرنا إليه من قبلُ، والذي يثبت أن الأطباء -على الأقل- كانوا مدركين لوجود نسق من المعايير تُختَبر به الحقائق الطبية. ومن ناحية أخرى فإن دراسة النحو، والمعايير النحوية، قد انتقلت -في المرحلة الأولى- عن طريق مدارس الخطابة. وعلى كلٍ فإن النحو والعلوم الأخرى قد أخذت أصولَها المنهجية عن هذا النسق التجريبي. وذلك يصدق على دراسة القانون؛ ومن ثم فإنه حتى إذا كان انتقال هذه المعايير قد تم عن طريق مدارس الخطابة، فإن أساسه يكمن في الطب. وربما كان النسق العربي ناتجاً عن التفاعل بين العلوم المختلفة التي كانت جميعها في حاجة إلى جمع عدد كبير من الحقائق وتفسيرها. وما كان تنظيم هذه الحقائق ممكناً إلا وفق بعض الأصول المحددة بدقة. ومن ثم فقد تمت استعارتها من التراث الكلاسيكي. وربما قامت هذه الاستعارة من خلال عون مفسري التوراة العبرانيين؛ حيث كانت هذه الأصول -وعلى الأقل واحد منها- مستعملة -بالفعل- قبل بداية العلم الإسلامي. ولكن منهج المدرسة

التجريبية كان أساسَ هذا النسق؛ حيث إنه أصبح معروفاً في الشرق من خلال ترجمات الأعمال الطبية، وربما من خلال الاتصال المباشر، في الإسكندرية مثلاً.

ومن البدهي أن علم النحو -مع مرور الوقت- قد أخذ من العلوم الأخرى العناصرَ التي يمكن استعمالها (وذلك على سبيل المثال كالمناهج التي استعملها علماء الحديث للتمييز بين الصحيح والموضوع). ولقد كانت علوم الحديث والتفسير والفقه ذات أهمية قصوى في الحياة اليومية خلال القرون الأولى من الثقافة الإسلامية؛ ومن ثم فقد كان من السهل أن تمارس تأثيراً واضحاً على العلوم الأخرى»[56]. ومنذ قليل أشرنا إلى أن الراوي النحوي لا بد أن تتوفر فيه الشروط نفسها التي يلزم توفرها فيمن يروي الحديث عن حياة النبي. وهناك مثال آخر وهو أن إجماع المصادر المختلفة قد أخذ القيمة نفسها، والقوة نفسها، في النحو كما في الفقه وعلم أصول الدين[57].

وربما ينطبق تأثير العلوم الأخرى على الدليل الأخير من أدلة ابن الأنباري؛ وهو دليل (استصحاب الحال) الذي يمكن -وفقاً له- أن يوضَع حكم عن خصائص الفرع من خلال خصائص الأصل. فهذا الدليل يُعدُّ نوعاً من الاستدلال القياسي. ووفقاً لما يذكره شاخت[58] فإن هذا الدليل يمكن اعتباره أحد آثار القانون اليوناني – الروماني. ومن ناحية اخرى فإن من الممكن للمرء أن يفترض وجود صلة بينه وبين المبدأ التجريبي: (التمييز) diastolè، وذلك على الرغم من أن معطيات المصادر هنا ليست واضحة تماماً.

ومع أن ابن الأنباري قد وقف أحد أبواب كتابه على أنواع الاستدلال التي يُسمَح بها في النحو باستعمال (استصحاب الحال)[59]، إلا أن استخدام

هذا الدليل في الفقه كان معروفاً بصورة أكبر من استخدامه في النحو. ففي الفقه استُخدِم المصطلح للدلالة على الافتراض الشرعي بأن آخر حالة معروفة تظل هي القائمة؛ وذلك عندما يقع شكٌّ، أو عندما يغيب الدليل القوي». ووفقاً لما يذكره جولدتسيهر فإن استعمال هذا الدليل في المسائل الفقهية يعود أصله إلى الشافعي (ت 205هـ/ 820م)، أو المدرسة الشافعية[60]. والمثال الجيد على استعمال ذلك الدليل هو ما يذكره جولدتسيهر: إذا فُقِد شخص، ولم يتم التأكد من موته على وجه اليقين، فإن هذا الشخص –طبقاً لمبدأ استصحاب الحال– يلزم افتراض كونه حيًّاً، ومن ثم فإن أقاربه لا يرثونه، وهو نفسه يُحكَم له بالتوريث إذا مات أحد أقاربه، وفي هذه الحالة فإن نصيبه يُحفَظ لدى الحاكم. وفي المدرسة الحنفية في الفقه فإن القرار الأول [أقاربه لا يرثونه] يُقبَل، أما الثاني [يرث من يموت من أقاربه] فلا؛ وذلك لأن استصحاب الحال في هذه المدرسة لا يُطبَّق إلا عند إنكار حق، وليس لإقرار حق (للدفع لا للإثبات)[61]. ومن البدهي أن يكون (استصحاب الحال) منهجاً مفضلاً لدى فقهاء الظاهرية من أمثال ابن حزم الذي يرى أن هذا المنهج يمثل جزءاً من إجماع الجماعة، كما أنه يحتل مرتبة عالية مثلُه مثلُ (الإجماع): فإذا أجمعت الأمة على شيء فليس لنا أن نقبل تغيير ذلك إلا بدليل قوي يوجِب مثل هذا التغيير. وبطبيعة الحال فإن مثل هذا الدليل لا يمكن أن يكون إلا نصاً من القرآن، أو حديثاً للرسول[62].

وفي النحو ارتبط هذا النوع من الأدلة بالنقاش حول (القياسي) و(الشاذ)[63]. فكل كلمة، وكل مقولة، لها قواعدها الخاصة، وليس لنا أن نفترض تغيير هذه القواعد (فنقول بـ"الاستثناء" في حالة فئة معينة من

الكلمات) إلا إذا كنا قادرين على أن نعطي العلَّة التي تسبِّب هذا التغيير. وفي كل الحالات الأخرى فإننا يجب أن نلتزم بـ (الأصل)[64]. ويمكن أن نضع الأمر نفسه في صورة إيجابية: فعندما نستخدم دليل استصحاب الحال فإننا لا نحتاج إلى أيّ دليل آخر؛ حيث إن استصحاب الحال يكفي باعتباره دليلاً[65]. أما الجزء الباقي من نقاش الشافعية والحنفية حول استخدام (الاستصحاب) في إقرار الحقوق فيمكن أن نجده في ملاحظات ابن الأنباري حول "الاستدلال بعدم الدليل"، وهي الملاحظات التي تَرِدُ بعد مناقشة (استصحاب الحال). ويرى ابن الأنباري أن هذا الدليل (أي الاستدلال بعدم الدليل) فيه ضعف نوعاً ما، ولا يمكن أن يكون حاسماً في حالة الإثبات، وبصورة أكبر في حالة الإنكار[66].

ونود على سبيل الافتراض أن نشير إلى التشابه الواضح بين هذا الدليل وأحد معايير المعرفة مما كان يُستَخدم في الطب التجريبي؛ وهو معيار المميِّز diastolè أو diorismós . وقد عُرِّف في الترجمة اللاتينية لكتاب جالينوس Subfiguratio Empirica على النحو التالي: "يكون الشيء مميِّزاً إذا كان يميز الخاص من العام بطريق المعرفة الواضحة فقط"[67]، و "...تمييز الشيء الذي وصفوه بقولهم إنه الخاصية التي تميِّز من بين مقولة عامة شيئاً خاصاً من جهة معينة"[68]. وعلى ضوء حقيقة ما تذهب إليه نظريتنا من أن كل معايير المعرفة التي استخدمها الأطباء التجريبيون كانت أساس (الأصول) العربية؛ فإننا لا نفترض أن هذا التشابه -في تلك الحالة- مجرد مصادفة.

وفي النسق الذي يضعه الزجاجي للعلل النحوية فإن (العلة القياسية)[69] تقدِّم تفسيراً للحقائق اللغوية التي تمَّ تعلمها عن طريق العلل التعليمية. فعندما نسمع التعبير (إن زيداً قائم) نعرف أن الاسم بعد (إنَّ) يكون

منصوباً، وأن الخبر يكون مرفوعاً. وبالقياس نطبق هذه القاعدة على التعبيرات الأخرى التي تكون من هذا النمط نفسه. فالعلة القياسية تفسِّر القاعدة عن طريق الإشارة إلى المشابهة بين الحرف (إنَّ) والأفعال المتعدية. أما إذا سألنا بعد ذلك: فمن أيّ جهة شابهت هذه الحروف الأفعال؟ ولِمَ نشبهُها بالأفعال المتعدية؟ فإننا نكون بحاجة إلى (العلة الجدلية النظرية).

ومن الواضح أن مصطلح (نظريّ) صورة منسوخة من الكلمة اليونانية theôrètikós ، تماماً كما أن مُقابله (عمليّ) هو ترجمة لكلمة praktikós . وفي التعليقات على ثراكس تشيع مناقشة مسألة تقسيم العلوم. وفي هذا السياق يدل مصطلح theôrètikè téchnè على العلم الذي يقوم بالتفسير من خلال نظرية (lógos)، والذي لا يبحث إلا بهدف النظر في أمرٍ ما، وفحص أمرٍ ما (theôrein)[70]. وهذا -بالضبط- هو الاستعمال الذي نجده -مثلاً- عند يحيي ابن عديّ[71]، وقسطا بن لوقا في ترجمته لكتاب "الآراء الفلسفية"[72]. وفي سياقنا الحالي يدل مصطلح (نظريّ) على نوع الأسئلة التي تهدف إلى فهم جوهر الموضوع، وليس تلك الأسئلة التي تتعلق بالاستعمال العملي لهذا الموضوع. فالناحية العملية اختص بها مصطلح (العلة التعليمية)؛ أي التي تعلّمك الكلام بشكل يوافق -بدقة- القواعد النحوية دون أن يكون الهدف هو تفسير جوهر هذه القواعد وأسبابها.

وفي بعض الأحيان يُطلَق على مصطلح (العلة النظرية) مصطلح (علة العلة). وعلة العلة هذه -كما يرى ابن جني- ليست علة حقيقية، وإنما هي -فقط- تفسير للحقائق اللغوية[73]. ويذكر ابن السراج أن هناك نوعين من العلل: القواعد اللغوية التي تخبرك بكيفية الكلام (= (العلة التعليمية) عند

الزجاجـي)، وتفسـيرات هذه القواعد اللغوية: مثلاً: لماذا يُرفَع الفاعل دائماً؟ (علـة العلـة). ومـع ذلـك فـنحن لسـنا بحاجـة لأن نعـرف السبب لكي نتكلم عـربية صحيحة[74]. ومـن الواضـح أن (التعلـيم) في هـذا النسـق يمـثّل عامل (الطبـيعة)، و(علة العلة) و(القياس) يمثلان عامل التمدُّن ars الذي سنناقشه فيما بعد حين نعرض لنظريات أصل اللغة[75].

وفي هـذا الصـدد يمكـن أن نشير أيضاً إلى ما يرويه الزجاجي عن الخليل ابن أحمـد من أنه "سئل عن العلل التي يعتل بها في النحو، فقيل له: عن العرب أخذتـها أم اخترعـتها مـن نفسـك؟ فقـال: إن العـرب نطقت على سجيتها وطباعها، وعرفت مواقـع كلامها، وقام في عقولها علله، وإن لم يُنقل ذلك عنها، واعتللت أنا بما عندي أنـه علـة لمـا عللـته مـنه")[76]. وبصـياغة أخـرى لعبارة الخليل فإن أساس كل دليل نحـوي هو ما سُمِع عن العرب، وليست تعليلاتنا إلا مجرد تخمينات للأسباب التي جعلـتهم يـتكلمون علـى هـذا الـنحو أوذاك. وعلـى الـرغم من معرفتنا بأنه قد كانت هـناك كـتب في علـل الـنحو -للمازنـي[77]، وقطـرب[78]، وابـن كيسـان[79]، إلا أن الزجاجي يزعم أنه أول من ألّف كتاباً في هذا الموضوع[80].

حواشي الفصل الرابع

(1) Athenaios, Deipnosophistae, XV, p. 666 a

(2) Schacht, 1953, وحول تطور المصطلحات الفقهية انظر: الأنصاري، 1972 (الإجماع ص282 وما بعدها، القياس ص**288** وما بعدها).

(3) Reuschel, 1959, 16, n. 2 حيث يقول "يمكن إثبات أن القياس -بمفهومه الواسع- قد استُخدم بالفعل لدى سيبويه والخليل". وفيما يتعلق باستخدام القياس في بدايات النحو العربي انظر: مازن المبارك، 31974، 51-71؛ وانظر: شوقي ضيف، 1968، 46 وما بعدها: (الخليل بن أحمد)، 80 وما بعدها: (سيبويه).

(4) انظر فيما سبق الفصل الثالث (ب).

(5) انظر بحث Wellmann : المدرسة التجريبية Empirische Schule في: /Pauly Wissowa, RE V, 2, 2516- 2523 s.v؛ وانظر: Deichgräber, 1930 وانظر أيضاً: Edelstein, 1933

(6) بالنسبة للتاريخ الثريّ الذي كان لهذه الأدلة في الإسلام انظر: van Ess, 1970,45-6 وانظر المثال المشار إليه في الفصل السادس، حاشية رقم 47، وانظر كذلك مناقشة مسألة: كيف أن العلماء يمكن أن يختلفوا حول القضايا العلمية (وهي حجة شكيّة مشهورة -انظر: Stough, 1969, 102) في: التوحيدي، المقابسات، 233؛ الزجاجي، الإيضاح، 46-47. وتتمثل الحجة الشكية العامة ضد فن النحو في أنه لا ضرورة له؛ لأن قواعده إما أن توافق الكلام السائد، وفي هذه الحالة فليس ثمة حاجة إليه، وإما ألا تتفق والكلام السائد، وفي هذه الحالة يكون نوعاً خاطئاً من النحو - انظر: Sext. Emp. adv. math. 1, 184sqq; 200 (Varro, De L.L. 8, 27; 33); Celsus prooem. c. 27sqq. ap. Deichgräber, 1930, 93, 9-14 وانظر: الفارابي، إحصاء العلوم، 30، وانظر: Mahdi, 1970, 76؛ وحول التجريبية والشكيّة انظر: Stough, 1969, 11-4; 107-25

(7) Deichgräber, 1930, 95, 15 (háthroisma tôn theôrèmátôn); cf. ib. p. 297 حيث يقول: "العلم التجريبي هو محصلة ملاحظات متكررة، وليس كياناً قائماً على

الترتيب والتنسيق كما هو الحال في العلم الرواقي"، ويمكننا أن نقول بدلاً من كلمة (الرواقي) كلمة (القطعيّ = الدوجماطيقيّ).

(8) عُرِّف (التاريخ) historia بأنه "معلومات عن المشاهدات" apangelia tôn ophthéntôn

(9) Ib. 67, 19; 128, 20

(10) Ib. 95, 30 وحول الخلفية الشكّية لهذا المبدأ انظر: Stough, 1969, 133-7

(11) Deichgräber, 1930, 95, 23

(12) Ib. 154, 8-11

(13) Char. art. gram. 62, 14-63, 7 وربما كان ينقل هنا عن فارو Varro.

(14) يقول كانتليان: "يتكون الكلام من الاستدلال العقلي، والتراث، وحُجيَّة الثقات، والعرف. ويتمثل الاستدلال العقلي –في معظمه– بالقياس، وأحياناً بالاشتقاق" (Quint. inst orat 1, 6, lsqq.). وحول معايير الكلام الصحيح عند كانتليان انظر: von Fritz, 1949

(15) Barwick, 1922, 213-5 et passim

(16) Fehling, 1965/7

(17) Barwick, 1922, 214

(18) Fehling, 1956, 263-4 وحول observatio = paratèrèsis انظر: Mette, 1952؛ ولم أتمكن من الإفادة من كتاب Siebenborn, 1967

(19) لن ندخل في تفصيلات هذا الموضوع المعقد، ولكن نشير فقط إلى الرسالة البلاغية Ad Herennium (ed. and transl. H. Caplan, Cambridge, Mass. 1964) chapter XIV حيث النص على أن القانون يتكون من العناصر التالية: الطبيعة natura، والتشريع lex، والعادة consuetudo، والسوابق iudicatum، والعدالة aequum et bonum، والاتفاق pactum. وفي الممارسة الخطابية كوَّنت هذه المقولات طريقة مفيدة لتقديم الأدلة – وعلى سبيل المثال انظر هذه العناصر محوَّرة بقدر ما في: Cic. Pro Milone, cap. 33 (ratio, necessitas, mos, natura).

(20) Dion. Thr. 5, 2-3 وانظر: Sext, Emp. adv. math. 1, 57; 67 ولقد

استخدم أرسطو -من قبل- دليل "الشعراء وكتاب النثر" epi tô polú -انظر مثلاً: van den Bergh, 1954, 2, notes 1.6; 2.1 وانظر Aristot. top., 112b 1-20 ويلاحظ هنا أن ديونيسيوس ثراكس يعد النحو "معرفة عملية" empeiria، وعلى الرغم من ذلك جرت العادة في العصر الحديث على أن يشار إلى كتابه باسم "الصناعة" Téchnè لديونيسيوس ثراكس -انظر: Barwick, 1922, 217, n. 2 وحول مناقشة طبيعة النحو انظر: السابق، .p.221sqq. ولقد فضل النحاة العرب أن يتابعوا العادة الرواقية فأطلقوا على النحو تسمية "الصناعة" -انظر مثلاً: الخوارزمي، مفاتيح العلوم، 42، 13؛ و: ابن خلدون، المقدمة، 546، 23؛ و: ابن مضاء، الرد على النحاة، 88، 12؛ 93، 11؛ وانظر كذلك تعريف الرماني للنحو: "فإن صناعة النحو مبنية على تمييز صواب الكلام من خطئه على مذاهب العرب بطريق القياس الصحيح" -نقلاً عن: مازن المبارك، 1963، 247؛ وانظر المرجع نفسه ص 277، 8: "أهل هذه الصناعة". ويميز ابن جني بين (الصنعة)؛ أي الجانب الصوتي من اللغة، و(اللغة)؛ أي الجانب المعجمي والصرفي من اللغة (الخصائص، 1، 356، 2) ويضع (الصناعي) في مقابل (المعنوي): (السابق، 2. 156. 13).

(21) حنين بن إسحق، ذكر ما تُرجِم من كتب جالينوس، 46، 3-13: "وأما الكتب التي ينحو بها نحو أصحاب التجارب فوجدتُ ثلاث مقالات منها... -كتابه في التجربة الطبية. هذا الكتاب مقالة واحدة يقتص فيها حجج أصحاب التجارب وأصحاب القياس (أي: القطعيين) بعضهم على بعض. وترجمته أنا منذ قريب إلى السريانية لبختيشوع. ...- ومنها كتابه في الحث على تعلم الطب. هذا الكتاب أيضاً مقالة واحدة ونسخ فيه كتاب مينوذوطس وهو كتاب حسن نافع ظريف. ترجمته أنا إلى السريانية لجبريل وترجمه إلى العربية حبيش لأحمد بن موسى... -ومنها كتابه في جمل التجربة. هذا الكتاب أيضاً مقالة واحدة. ونسختُه في كتبي ولم أترجمه". وحول هذه الكتب انظر: Steinschneider, 1960², 351, no. 85; 345, no. 61; 351, no. 85 وحول خلفية حنين الطبية، وكذلك جهوده الطبية، انظر: Meyerhof, 1926; Brockelmann, GAL, 1, 224; s 1, 366

(22) نُشِرت الترجمة العربية لأول كتب جالينوس التي ذكرها حنين (كتاب: التجربة الطبية) على يد Walzer, 1944 وانظر: Steinschneider, 1960², 351, no. 85 وحول جالينوس انظر: Temkin, 1973; Kieffer, 1964, esp. 1-18 (هذا مدخل االجدل Eisagôgè dialektikè ترجمه حبيش، انظر: Steinschneider, 1960², 348, no. 70 وحنين بن إسحق، ذكر ما تُرجم من كتب جالينوس، 51، 103

(23) Meyerhof, 1930

(24) قام باشمان بنشر الترجمة العربية لكتاب جالينوس: Hóti ho áristos iatrôs kai philósophos، وهي الترجمة التي قام بها (عيسى بن يحيي): P. Bachmann, Göttingen, 1956 (كذلك ترجم حنين هذا الكتاب، انظر: Steinschneider, 1960², 345, n0. 59، وانظر: حنين، ذكر...، 44، 15-19)، وحول كتابات جالينوس الفلسفية في الترجمات العربية انظر: Steinschneider, 1960², 346-8; Walzer, 1963², 142, + note 1، عبد الرحمن بدوي = Badawi, 1968, 112-113؛ عثمان أمين = Amine, 1959, 86-91

(25) حتّي = Hitti, 1968⁹, 311sqq.

(26) Brockelmann, GAL, 1, 221-2; S 1, 364; Steinschneider, 1960², 58,200,313,316-7,cf. p. 257 s.v.; Dunlop, 1959; Badawi, 1968, 190

(27) المسعودي، مروج الذهب، 7، 173؛ وانظر: van Ess,1970,35, n.73;24, n.14

(28) حول يوحنا بن ماسويه انظر: Brockelmann, GAL 1, 266; S 1, 416; Meyerhof, 1926

(29) Meyerhof, 1930, 402

(30) يوحنا بن ماسويه، نوادر الفلاسفة، 33. 9-10 (= فصل. 132)

(31) حول عائلة بختيشوع انظر: Peters, 1968, 44; 59

(32) المسعودي، مروج الذهب، 7، 173-80

(33) ربما يكون مصطلح (النقيل) مرتبطا -من الوجهة الاصطلاحية- بمصطلح metábasis toû homoiou

(34) حول تاريخ هذا المصطلح انظر: Ansari, 1972, 259-82، ولقد استُخدم مصطلح (سُنَّة) في النحو أيضاً، وإن يكن بشكل غير متواتر؛ انظر مثلاً: سيبويه، الكتاب. 1. 74. 7، وانظر: Carter, 1973,147، وانظر أيضاً: السيوطي، المزهر. 4،194،1، (من سُنَن العرب).

(35) ابن جني، الخصائص. 1. 88. 1-3

(36) الزجاجي، الإيضاح. 64. 2-3

(37) van den Bergh, 1954, 2, 16

(38) Samarrai, 1971, 60

(39) Ansari, 1972 (وبخاصة ص 282 وما يليها)

(40) على سبيل المثال: الزجاجي، الإيضاح. 52. 1؛ 4،72؛ 77. 11. 78، 1

(41) Goldziher, 1884, 32sqq.; Schacht, 1950, 82-97

(42) على سبيل المثال: الزجاجي، الإيضاح. 41. 2 (إجماع النحويين)؛ 62. 15 (اجتماع النحويين).

(43) على سبيل المثال: الزجاجي، الإيضاح، 61، 14-15 (إجماع الكوفيين والبصريين) 119، 12-13. وانظر: ابن الأنباري، لمع الأدلة، 44. 9، 47. 2 (وفي كلا الموضعين يضيف: "والإجماع حجة قاطعة")؛ وانظر أيضاً: ابن الأنباري، الإنصاف، 203، 12 (البصرة)؛ و: ابن جني، الخصائص. 2، 326. 14-17. 1. 189 وما بعدها.

(44) يعالج فان دن بيرج القيمة الاحتمالية لهذا الدليل الذي استخدمه أرسطو من قبل (van den Bergh, 1954,2,198,note 349.3)، وحول الإجماع في علم الكلام وصلته بالإجماع عند الرواقيين انظر: السابق p. 205, note 362.3 . وحول الإجماع باعتباره أثراً من آثار المنطق اليوناني في بدايات علم الفقه الإسلامي انظر: Schacht, 1950, 83

(45) ابن الأنباري، لمع الأدلة. 42. 5-6

(46) السابق. 42. 6-7

(47) في علم الكلام السُّنِّيّ أُطلِقت كلمة (سَبَب) على أشباه العِلل تلك، وذلك في مقابل (العِلل) لدى الفلاسفة.

(48) Brockelmann, GAL, 1, 486-8; S 1, 671-3

(49) هذا العرض مبسَّط بحيث إننا تركنا الحديث عن الدور المنسوب إلى الفعل الإنساني في عملية العِلّية هذه، وبخاصة وظيفة (الكَسْب) لدى الأشاعرة (وبمقتضاها فإن المرء يكتسب أفعاله التي يقدر على فعلها بفضل ما وضع الله فيه من قدرة على الفعل). وحول هذه المشكلة انظر Frank, 1966 . ولقد أنكر الأشعري العِلّية في الطبيعة. وحول الفلسفة الذرِّية الناجمة عن ذلك انظر: Anawati, 1974, 99-102

(50) انظر: Arnaldez, 1956, 165-93

(51) حول مصطلحَي (العلة) و(المعنى) انظر الفصل العاشر، حاشية رقم 61، وانظر: Nader, 1956, 86-7

(52) حول موقف علماء الكلام المسلمين تجاه القياس انظر: Brunschvig, 1970, 1971 ويمكن أن نشير إلى تمييز التجريبيين بين نوعين من القياس: أولهما يُطلَق عليه qiyas analogismós (وفيه تشير النتيجة إلى أشياء لا تُرى = قياس العِلّة)، وقد رُفِض هذا النوع. والثاني يُطلَق عليه qiyas epilogismós (وفيه تشير النتيجة إلى أشياء تُرى = قياس الشبه)، وقد كان هذا النوع هو المقبول. ولقد استخدم المصطلحان في الترجمة العربية لكتاب جالينوس "في التجربة الطبية" انظر: Walzer, 1944, 58sqq. ، والمصطلحان يعودان إلى نظرية أينسيديموس Ainesidemos في التفسير العِلّيّ –انظر: Stough, 1969, 97-9

(53) Schacht, 1950, 99-100 وهو يقتبس عن مقالتين لـ (دوب D. Daube) في: Law Quarterly Review, 52, 265-6 و: Tulane Law Review, 18, 365-6 (cf. chapter 1, note 8).

(54) يقارن مرجليوث المصطلح العبري بالفعل اليوناني sumbállein في: Journal of the Royal Asiatic Society, 1910, 320 ولقد اقتبس شاخت هذه المقارنة – انظر: Schacht, 1955, 99

(55) حول هذا المصطلح العبري hiqqiš انظر: Zeitlin, 1964

(56) Kopf, 1956 وانظر فيما سبق الفصل الأول، حاشية رقم 61 (حول نظرية كارتر)؛ وانظر: مازن المبارك، 1974[3]، 79-93

(57) انظر فيما سبق حاشية رقم 39، وحاشية رقم 41؛ وانظر مناقشة فايتس Weiss, 1966, 62-8

(58) Schacht, 1950, 100

(59) ابن الأنباري، لمع الأدلة، 86، 5 وما يليه.

(60) Goldziher, 1887; cf. Schacht, 1950, 126

(61) Goldziher, 1887, pp. 235-6 هل ثمة هنا علاقة بالممارسة القانونية عند الرومان؟ وفقاً لما يذكره زلنسكي (Zlinsky, 1960) فإن الشخص المفقود –في القانون الروماني– كان يُعَدُّ حياً حتى يوجد إثبات حاسم بخصوص وفاته، وكانت مسألة حصوله –أثناء غيابه– على ميراث موضوعاً لخلافات قانونية كثيرة (ib. 120-4).

(62) ابن حزم، الإحكام، 3. 385-90. 5. 590 وما يليها.

(63) انظر –على سبيل المثال– ابن السراج فيما ينقله عنه السيوطي، المزهر، 1. 139. 5-13. والسيوطي، الاقتراح، 24-5. وانظر: الزجاجي، الإيضاح، 72، قبل الأخير–73. 3: في العلاقة بين هذا الدليل ونظرية (الاستثناء) في الفقه. وانظر: Arnaldez, 1956, 156 : في النظرية الظاهرية حول المبدأ التالي: (كل حكم ورد في القرآن أو الحديث يجب أن يؤخذ حرفياً وعامّاً، ما لم يرد دليل نصيّ يخالفه). ومن الواضح أن الزجاجي كان مغرماً إلى حد ما بهذا المبدأ في الاستدلال –انظر: الإيضاح. 51. 16– 52. 8; 77. 3–10. 113. 4-7

(64) انظر مثلاً: ابن الأنباري، الإنصاف، 172. 23– 24. 261. 12. 303. 5; وانظر: Weil, 1913, 9; 16, n. 9

(65) ابن الأنباري، الإنصاف. 199. 1

(66) ابن الأنباري، لمع الأدلة، 87. 10 وما يليه (وفي الحقيقة فإن المناقشة الواردة في لمع الأدلة ص88،1 تتطابق مع المسألة التي يعالجها ابن الأنباري في الإنصاف ص199، 1 –2: عنما تكون هناك قاعدة أصلية، أو صيغة أصلية، فلسنا بحاجة لأن نبحث عن دليل آخر. والمثال الذي يورده ابن الأنباري هو نفسه الدليل الذي يستخدمه الزجاجي لإثبات أنه ليس هناك إلا ثلاثة أنواع للكلمة: الإيضاح، 43. 3-7؛ وانظر: الإيضاح، 129، 12–13

(67) Gal. ap. Deichgräber, 1930, 59, 8-10 ، وانظر: Gal. ib. 154, 8-11

(68) Ib. 62, 8

(69) الزجاجي، الإيضاح، 64-65؛ ولقد نقل السيوطي ذلك في: الاقتراح، 67-69؛ وانظر: مازن المبارك، 1974[3]، 102-117

(70) Scholia D.T. 1,20,7,13; 110,23; 111,32; 112,23; 122,29; 157,29; 298,2

(71) يحيي بن عديّ في رسالته: "البحوث الأربعة في صناعة المنطق" ed. by: M. türker, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Gografya Fakültesi Dergisi, 14, 1956, 87-102 باقتباس Rescher, 1966, p. 42

(72) Plac. Phil. 2, 1-8

(73) ابن جني، الخصائص، 1، 173- 174؛ وانظر: مازن المبارك، 1974، 122-123

(74) ابن السراج، كما ينقل عنه السيوطي، الاقتراح، ص **58**؛ وانظر: مازن المبارك، 1974[3]، 154. وانظر اعتراض الشّكّيين على استعمال النحو فيما سبق: حاشية رقم 6، وانظر: الزجاجي، الإيضاح، 96،17-19: "فأما من تكلم من العامة بالعربية بغير إعراب فيُفهم عنه، فإنما ذلك في المتعارف المشهور، والمستعمل المألوف بالدراية. ولو التجأ أحدهم إلى الإيضاح عن معنى ملتبس بغيره، من غير فهمه بالإعراب، لم يمكنه ذلك".

(75) انظر فيما يلي الفصل التاسع، حاشية رقم 29

(76) الزجاجي، الإيضاح، 66، 1-2

(77) السيوطي، بغية الوعاة، 1. 495

(78) السابق، 1. 243. 3؛ و: ابن النديم، الفهرست، 53

(79) السيوطي، بغية الوعاة، 1. 19. 8 وكتاب ابن كيسان هذا يقتبس منه الزجاجي في الإيضاح، ص 50 ويذكر أن اسمه "المختار". وانظر: Flügel, 1862, 209, n. 2; Brockelmann, GAL 1, 111, S 1, 170

(80) الزجاجي، الإيضاح، 38. 13-16؛ وانظر: مازن المبارك، 1974. 69-7

الفصل التاسع

أصل اللغة

"وحدث أن كانت نظرية الأسماء ـ بصفة خاصة ـ
مشكلة معقدة نوعاً ما"[1]

من الحقائق المعروفة جيداً أن علم الكلام الإسلامي كان له تأثيرات كثيرة على الدراسات اللغوية عند العرب[2]. وإذا أخذنا في الاعتبار عدد النحاة الذين كانت لهم آراء اعتزالية، فإننا لابد أن نتوقع أن المعتزلة ـ أيضاً ـ قد مارسوا تأثيرهم في هذا المجال. ونستطيع أن نكشف عن هذا التأثير الاعتزالي ـ بصفة خاصة ـ في مجال الأفكار الدائرة حول طبيعة الكلام وأصله. وعلى الرغم من اننا لا نؤمن بوجود مبدأ "الحرية الإنسانية" عند المعتزلة، فإننا نؤمن تماماً بأن تفضيلهم للمنهج المنطقي؛ أي المنهج اليوناني، وتفضيلهم للتفكير العقلي قد قادهم نحو مفهوم للغة أكثر ارتباطاً بالخبرة الإنسانية. ومن ناحية أخرى فإن من الخطأ تماماً أن نستنتج ـ ببساطة ـ من نظرية المعتزلة القائلة بأن الله قد خلق القرآن أن المعتزلة يعدون

الكلام اختراعاً إنسانيا[3]. وذلك أنه من الممكن جداً أن نعدها نظرية تشمل خلق الله للقرآن واللغة معاً، دون التقليل من الإرادة الحرة للإنسان. ومع ذلك فإن مصادرنا تبين أن مجموعة الأفكار الاعتزالية، ونظريتهم القائلة بأن أصل اللغة هو المواضعة كانت شائعة بوضوح، وذلك على الرغم من وجود بعض الاستثناءات كما تثبت ذلك حالة أبي علي الفارسي[4]. وفضلاً عن ذلك فإننا نجد أنه من الممكن إنكار خلق الله للقرآن، وفي الوقت نفسه الإيمان بالأصل الإنساني للغة[5]. وباختصار فإن نظرية المواضعة ليست ضرورية، وليست شرطاً شاملاً عند كل المعتزلة.

وفي الحقيقة فإننا لكى نفهم ـ بشكل ملائم ـ أفكار النحاة والكلاميين العرب عن أصل اللغة وطبيعتها لايمكن إلا أن نقارن تلك الأفكار بمعطيات النحو والفلسفة عند اليونان. ومن المهم أن ندرك أن تاريخ تلك المشكلة أمر معقد؛ وذلك نظراً للتغير المستمر فى معاني المصطلحات المستخدمة فى المجادلات الدائرة حولها. وسوف نرى أن مصطلحات كثيرة قد استعارها النحاة العرب من البحوث اليونانية، حتى وإن كان إطار هذه البحوث مختلفاً تماماً عن وجهة النظر العربية. ونشير هنا إلى تلك الملاحظة المنهجية المهمة لـ "شتينتال" حيث يقول "مع الزمن، ومع المؤيدين والمعارضين، تغيرت معاني هذه الشعارات: وإن تاريخ الأشخاص، وتطور صراعاتهم يكمن ـ بصفة خاصة ـ في المعنى المتغير للأسماء التي بقيت ـ في الغالب ـ ثابتة "[6]. ولعل أكثر الكلمات ذيوعاً واستعمالاً في هذه البحوث، وهما كلمتا phúsis (طبيعة) وthésis (مواضعة) لم يكن يقصد منهما ـ في الأصل ـ الحديث عن أصل اللغة، وإنما كان يقصد منهما: القيمة المعرفية epistmological value

للكلام؛ أي إمكانية فهم طبيعة الأشياء من خلال الكلمات التي تدل عليها. فالكلام "طبيعي" phúsei عندما يعطينا تصوراً عن طبيعة الأشياء، وعندما يخبرنا شكلُ الكلمات شيئاً عن طبيعة الأشياء. والكلام مواضعة thései عندما يشتمل ـ فقط ـ على الكلمات التي اختيرت، أو اتفِق عليها، بشكل عشوائي ومستقل عن الأشياء المدلول عليها بها. وفي كلتا الحالتين فإن أصل اللغة يبقى قضية مفتوحة: فهو ـ في كلتا النظريتين ـ ربما ينسَب إلى وضع إلهي، أو إلى واضع إنساني؛ إلى الطبيعة أو إلى المجتمع. وفي العصور التالية استُخدم المصطلحان phúsei وthései ـ مرة أخرى ـ في مناقشات حول أصل الكلام، ومن هنا كان غموض بعض هذه المناقشات. ولقد كانت هذه الحقيقة معروفة ـ بالفعل ـ لدى القدماء. ونشير ـ مثلاً ـ إلى أبرقلس Proklos في تَعليقه على محاورة "قراطيلوس" لأفلاطون(7)، كما نشير إلى أمونيوس في تعليقه على كتاب "العبارة" لأرسطو(8). وطبقاً لهذه المصادر فإن كلمة phúsis تأخذ معاني عديدة(9). فقراطيلوس يستخدمها في محاورة أفلاطون المسماة بالاسم نفسه للإشارة إلى أن الأشياء تكتسب أسماءها طبقاً لطبيعتها، ولذلك فإن هذه الأسماء تدل على تلك الأشياء طبيعياً؛ أي بطريقة طبيعية، ولذلك فإن أصوات الكلمة تحاكي طبيعة الشيء(10). غير أنه ربما يقال أن الكلام "طبيعي" phúsei لأنه يتركب من شيء طبيعي، أي شيء فيزيقى، ألا وهو الأصوات(11). ويستخدم "أبيقور" و"لوكريتس" هذا المصطلح بمعنى آخر: الكلمات تنشأ بطريقة طبيعية، فكما أن الحيوانات تصدر أصواتاً طبيعية، كذلك الإنسان يبدأ في استعمال الأصوات الطبيعية من أجل التعبيرعن الأشياء على الرغم من عشوائية ذلك(12). وأما المصطلح المقابل لـ phúsis وهو thésis فإن بعضهم

يقصد به أن الكلمات تدل على الأشياء نتيجة اتفاق عشوائي بين أوائل البشر[13]. في حين أن بعضهم الآخر يفهم هذا المصطلح على أنه فعل الواضع الحكيم الذى أدرك طبيعة الأشياء وعبَّر عنها بالكلمات الملائمة.

وتشكل النظرية الرواقية حلاً وسطاً ـ إذا جاز هذا التعبير ـ بين مختلف النظريات. ولقد حازت نظريتهم قبول غالبية النحاة، ومن ثم وجدت طريقها إلى المدارس[14]. ونحن نعتقد أن النظرية الرواقية هي التي كانت أكبر مصادر النظريات العربية حول تلك القضية، وليس ـ على الإطلاق ـ التأثير الكبير لمدارس الخطابة على الحياة الثقافية في البلاد الهيلنستية[15].

ويخبرنا التراث أن النظرية الرواقية تذهب ـ بصدد طبيعة اللغة ـ إلى أن الكلام "طبيعي"، وأن هناك صلة بين أصوات الكلام وطبيعة الأشياء التي تدل عليها هذه الأصوات. ومن الصحيح أن الرواقيين آمنوا أن "الأصوات الأولى" prôtai phônai[17] ـ في المرحلة الأولى لخلق الكلام، أو: في النشاط الإبداعي الأول للإنسان في هذا المجال ـ تؤكد الارتباط بين جوهر الأشياء وشكل الكلمات. ويدلل كريسبوس على هذا الارتباط بشكل بعض الضمائر الشخصية[18]. ولكن بعد هذه المرحلة الأولى من الخلق سار الكلام في مجراه الخاص، وقوانينه الخاصة، ومن ثم فقدَ الصلة بالواقع realia الذي تدل عليه الكلمات. وهذه هي فترة تطور القواعد النحوية، ولكنها ـ أيضاً ـ فترة التشكيلات الشاذة غير المطردة؛ أي التي لايمكن تصنيفها في قواعد. وهذا التمييز بين المرحلتين مهم في تقرير قيمة الكلمات وعلاقتها بجوهر الأشياء التي تدل عليها. ففي المرحلة الأولى التي تحكمها الطبيعة natura تعبِّر الكلمات عن جوهر الأشياء، في حين أنه في المرحلة الثانية يبدو كل شيء

محكوماً بالعُرف، ويصبح الكلام طريقة تقليدية اصطلاحية من الاستعمال اللغوي. وتبعاً لذلك فإن الكلمات تفقد قدرتها على التعبير عن جوهر الأشياء التي تدل عليها، كما أنها تتغير بشكل دائم. ومن أجل إعادة اكتشاف الكلمات الأصلية (étuma التي تعبر عن الجوهر الحقيقي للأشياء) استخدم الرواقيون مبادىء اشتقاقية معينة ذات طبيعة صوتية ودلالية[19]، واعتقدوا أنهم عن طريق هذه المبادىء يمكن تفسير كل كلمة[20]. وسرعان ما أصبحت تلك المبادىء الرواقية الاشتقاقية سمة عامة في التراث النحوي، كما أنها استُخدمت كذلك في النحو العربي. فالسيوطي يعرِّف الاشتقاق على النحو التالي: "الاشتقاق أخذ صيغة من أخرى مع اتفاقهما معنى ومادة أصلية وهيئة تركيب لها ليدل بالثانية على معنى الأصل بزيادة مفيدة لأجلها اختلفوا حروفاً أو هيئة"[21]. وهنا نستطيع أن نجد صدى النظرية الرواقية: فالتغير من كلمة أصلية إلى كلمة أخرى أمر غير مطرد، ولكن يمكن تفسيره من خلال الارتباط بين التغير في المعنى والتغير في الشكل. وفي الحقيقة فإن هناك طبقتين للكلام: أولاهما محددة بالطبيعة، في حين أن الثانية ناتجة عن النشاط الإنساني، ويمكن تغييرها، بل إنها متغيرة دائماً. وهذا التمييز بين الأصل والفرع في الكلمات المشتقة أمر بالغ الأهمية في التراث العربي الذى يقسم الكلمات إلى صنفين: أصول وفروع[22]. وإذا نظر المرء إلى الكلام من خلال وجهة نظر الوراثة اللغوية glottogenetic فإن هاتين الطبقتين من الكلام تسمَّيان ـ أيضاً ـ الوضعَين. ولقد عرف العرب نظرية "الوضعَين" من خلال ترجمة عبارات وثيقة الصلة بهذه النقطة وردت في شرح أمونيوس لكتاب أرسطو "العبارة "[23]، وهي العبارات التى شكلت واحداً من أكبر مصادر

نقل النظرية الرواقية إلى العالم العربي.

ويقـول كريسـبوس إن اللغـة الحقيقية orthòs lógos هي التي تكون طبيعـية phúsei مـثل القانـون والعدالـة[24]. وفي هـذا الصـدد تـتفق آراء كريسبوس حول تطور المجتمع الإنساني مع آراء السوفسطائيين الذين أوجدوا ذلـك التمييـز الشـهير بـين القـوانين الطبيعية والقوانين العرفية (phúsei في مقابل nómôi)[25]. ولكن الرواقيين لم ينظروا ـ على الإطلاق ـ إلى الابتكارات الإنسـانية علـى أنهـا سيئة بالضرورة كما فعل السوفسطائيون الذين يرون أن القطـبين "طبيعـي" و"عـرفي" يقفـان على طرفي نقيض. فبالنسبة للرواقيين تعدُّ المدنـية (ars) شيئاً يحققـه البشـر عـن طـريق عقلـهم الإلهـى (ratio) الذي وهبـتهم إيـاه الطبـيعة[26]. فالقانـون المدنـي ـ مثلاً ـ ماهو إلا تكييف للقانون الطبيعـي حسـب احتـياجات الـتمدن السائد، ولكنه ـ دائماً ـ يتطابق مع ذلك القانـون الطبيعـي: فالقانـون هـو العقـل الأعلى المتأصل في الطبيعة[27]، وهذا القانون الطبيعي هو نقطة الانطلاق للقانون الاجتماعي[28].

وبهذه الطريقة أعطت النظرية الرواقية حلاً وسطاً بين قطبي (التمدن) و(الطبـيعة) وذلـك مـن خلال ادعاء تطابقهما في الجوهر: المدنية هى الطبيعة المعبَّـر عـنها بالسـلوك الإنسـاني (usus). وهـذه المقـولات الـثلاث مارسـت تأثيرات عديدة على كل نظرية عن المدنية، وعن طريق هذه النظريات مارست ـ أيضـاً ـ تاثيراتهـا علـى التعلـيم العـام عـند القدماء. ويقول بينبورج في هذا الصـدد: "لقـد تطـورت مـن الصـراع الجـدلى الشهير بين "الطبيعي" و"العرفي" نظرية تيرنـار Ternar الوسطية حول "الطبيعة" و"المدنية" و"السلوك"، والتي هـي لازمـة لـتطور كل القدرات والمؤسسات الإنسانية بوصفها ـ في العموم ـ مراحل

التاريخ الثقافي، وبوصفها - في الخصوص - مبادىء التعليم الشخصي"[29].

ولعل أهم مظهر من مظاهرالمدنية هو اللغة التى بدونها يستحيل أي اتفاق بين البشر. ولقد رأينا أنه طبقاً للرواقيين فإن اللغة - في الأصل - شيء طبيعي فيزيقي يكمن في الكلمات الأولى prôtai phônaí التي أُطلِقت على الأشياء الصحيحة بطريقة صحيحة[30]. وتمثل هذه المرحلة الأولى عنصر الطبيعة natura. ثم حوِّر الكلام ونُظِّم - فيما بعد - بعنصر التمدن ars فكانت النتيجة هي الاستعمال usus؛ أي الكلام اليومي العادي.

وهذا يستتبع أنه ينبغى أن نميز بين الكلمات الأصلية والكلمات المشتقة. فالكلمات الأصلية تنتمي إلى المرحلة الأولى من اللغة: فهي الكلمات الطبيعية phúsei ؛ أي التي تتطابق مع الطبيعة، والتي تخبرنا شيئاً عن جوهر الأشياء المدلول عليها بها. أما المشتقات فهي الكلمات التي تنتمي إلى المراحل التالية: وهي أكثر عشوائية، وربما أصبح شكلها الأصلي مختلفاً بالاستعمال الشائع. وهذا يعني أنه لكي نتتبع هذه الكلمات إلى أشكالها الأصلية فإننا بحاجة إلى نظام علمي هو علم الاشتقاق. ولقد استخدم النحاة المتأخرون هذا التمييز التاريخي بحس نحوي أكبر ولكن أقل مبدئية، وذلك عندما تحدثوا عن "الوضع الأول" و"الوضع الثانى" prôtè thésis kaì deutéra thésis إشارة إلى الاختلاف بين الكلمات الأصول prôtótupa والكلمات المشتقة parágôga. ونحن نجد ذلك - لأول مرة - عند ديونيسيوس ثراكس الذي يقول: " الكلمة الأصل هي الكلمة التي تقال طبقاً للوضع الأول مثل كلمة: أرض، والكلمة المشتقة هي التي تُشتق من كلمة أخرى مثل كلمة: أرضيّ"[31]. أما فيما يتصل بالنظرية الرواقية عن أصل الكلام فإن ذلك يتضح في ملاحظة لـ

"كواروبوسكوس" Choiroboskos الذي يقول: " الكلمة الأصل تشبه الإنسان الأول، والكلمات المشتقة هي التى تشبه أولئك الذين انبثقوا منه"[32].

وبهذه الطريقة نفسها استُخدم مصطلحا: الوضع الأول والوضع الثاني prima et secunda positio في النحو اللاتيني: وعلى سبيل المثال عند كانتيليان الذي يقول: "الوضع الأول هو الشكل الأصلي للكلمة، في مقابل (المركب) composita الذي انبثق في تطور لاحق"[33]. وفي مرحلة تالية اكتسب مصطلح "الوضع الأول" prima positio معنى "الشكل الأساسي للكلمة الذى اشتقت منه الأشكال المعربة"[34]. وبهذا المعنى استخدم بريسكيان هذا المصطلح[35]، وأظهر أنه مدرك لمعناه الأصلي حين قال: "الوضع الأول للفعل الذى يبدو أن الطبيعة ذاتها قدمته، ولذلك فهو أصلي لأنه اكتسب الوضع الأول من الطبيعة ذاتها"[36].

وفي كل هذه الأمثلة، وكما رأينا عند الرواقيين، فإن مرحلتي التطور ركِّبتا معاً، وتحولتا إلى الكلام المنطوق الفعلى. وبدلاً من هذين المستويين التاريخيين للكلام أصبح لدينا صنفان من الكلمات متلازمان في الوجود وهما: الكلمات الأصلية، والكلمات التي اشتقت منها بشكل أقل أو أكثر عشوائية، ومن ثم شَكَّلت أصولاً جديدة. ولقد شبَّه فارو Varro العلاقة بين الصنفين - الكلمات الأصول والكلمات المشتقة - بالشجرة وفروعها "فكما أن كل فرع هو تالٍ بالطبيعة؛ لأن الجذع العمودي الذى انبثق منه هو الأول، فكذلك الحال بالنسبة لإعراب الكلمات: (homo) هي الأصل، و(hominis) هي حالة الإضافة oblique لأنها منحرفة عن الأصل"[37]. وذلك التشبيه يماثل تقسيم العرب للكلمات إلى "أصول" و"فروع"، بل إن هناك تشابهاً حتى من الناحية

الاشتقاقية للمصطلحات[38]. غير أنه في النحو اللاتيني يظل المعيار المطلق لصحة الكلام هو الاستعمال اليومي[39]. ونحن نجد التقسيم نفسه عند ابن جني حيث يقول: "لكن القوم بحكمتهم وزنوا كلام العرب فوجدوه ضربين: أحدهما مالابد من تقبله كهيئته لا بوصية فيه، ولا تنبيه عليه، نحو: حجر، ودار... ومنه ما وجدوه يُتدارك بالقياس، وتخف الكلفة في علمه على الناس فقننوه وفصلوه إذ قدروا على تداركه من هذا الوجه القريب"[40]. ويلاحظ أن العنصر القياسي في النحو العربي يؤكَّد عليه في المشتقات، أما في النحو اللاتيني فإن التمييز أقيم بين العنصر القياسي (الإعراب مثلاً)، والعنصر الشاذ (مثلاً: المشتقات بالمعنى الدقيق)[41].

وكما رأينا في الفقرات السابقة فإن التمييز الرواقي الأصلي بين مرحلتي اللغة: بين الوضع الأول والوضع الثاني، أو بين الطبيعة والعرف، قد حوِّر ـ على أساس نحوي دقيق ـ إلى تمييز بين مستويين من الكلام: بين الكلمات البسيطة، والكلمات المركبة. وعلى أية حال فقد ظل التمييز الأساسي مستعملاً كوصف لمرحلتين متمايزتين تاريخياً في تطور الكلام والنحو. ولقد تمثل العنصر "الاصطناعي" في المقولات والمصطلحات النحوية، في حين أن الموقف "الطبيعي" كان هو الكلام بدون مثل هذه التصنيفات. وهذا هو ما أصبح معروفاً كتمييز بين "اللغة المدروسة" object speech واللغة الواصفة metalanguage. فطبقاً للنظرية الكلاسيكية تكتسب الأشياء أسماءها في الوضع الأول، ثم تكتسب هذه الأسماء أسماء لها ـ إذا جاز التعبير ـ في الوضع الثاني. فأولاً: الاسماء التي تنتمي إلى الوضع الأول تكتسب اسم "اسم" كتسمية عامة، ثم عندئذ تقسم إلى أسماء وأفعال ... إلخ. ولم تُشرح هذه النظرية إلا في نصوص قليلة[42]

). يقـول أمونـيوس "لـذلك فلـيكن معـروفاً أن الطبـيعة الـتي أدركـت أن هـذا الحيوان (أي الإنسان) لابد أن يكون حيواناً اجتماعياً، فقد أعطته الصوت لكي يكـون قـادراً علـى توصيل أفكاره إلى الآخرين بهذه الوسيلة، ثم اجتمع البشر واتفقـوا فـيما بيـنهم علـى تسـمية هذا الشيء مثلاً: خشباً، وهذا: حجراً ... وعن طريق هذه الوسيلة من التعبير عن الأشياء اختُرعت كل الكلمات. ثم كان نشـاطهم الثاني هو ملاحظة أن بعض الكلمات يمكن تركيبها مع أداة، وتكون خالـية من الزمن، فسُمِّيت هذه الكلمات "أسماء"، وأن بعض الكلمات الأخرى يمكن تركيبها مع أزمنة ـ وتكون خالية من الأداة ـ فسميت هذه "أفعالا"[43]. وفي الـنحو اللاتـيني تـوجد النظـرية نفسـها عـند كارسيوس الذي يقول: "إن اللسـان اللاتـيني الـذى وُلِـد في الوقت نفسه الذي وُلِد فيه شعبُ حضارتِهْ قد أشبع حاجـاتهم في البيان وفي فهم ماقيل. ثم جاءت مرحلة تالية شُرِحَ فيها هذا اللسان ـ مـع مـرور الزمن ـ على أيدي العلماء، وتم تهذيبه بملاحظات عقولنا الذكية. وفي حـين ظـل قلـيل مـن أجـزائه غير متوافق مع معايير الكلام، فقد تُركَ لتحكمه القواعد النحوية، وليدل على أن حرية الكلام القديمة تخضع للعقل"[44].

وهـذا التفسـير الـزمني لأصل المستويين المنطقيين في اللغة أصبح ـ فيما بعد ـ تمييزاً منطقياً بين هذين المستويين ولكن في إطار تزامنى synchronic، وهذا ما نجده بوضوح ـ ولأول مرة ـ في محاورة أوغسطين Augustinus: " De Majistro" حـيث يميـز أوغسطين بين الكلمات التي تدل على كلمات (مثلا: اسم، فعـل ... إلخ)، والكلمـات الـتي تدل على أشياء (مثلاً: روما، فضيلة، نهـر) وهـي الـتي تخصَّص لها دلالة "الاسم" nomen، ومن ثم فهي تختلف عـن الأخرى التي هي علامات مسموعة لعلامات مسموعة، وعلى الرغم من أن

الكلمات الأولى علامات مسموعة إلا أنها علامات لأشياء وليس لعلامات"[45].

وإذا رجعنا إلى المصادر العربية فإننا نجد أن العلماء العرب يأخذون بالتمييز نفسه بين اللغة المدروسة واللغة الواصفة. لقد كانوا مدركين للاختلاف بين المستويين المنطقيين في اللغة: بين الأسماء وأسماء الأسماء. يقول الرازي ـ مثلاً ـ "اعلم أن الألفاظ ـ في الأغلب عبارات دالة على أمور هي: إما الألفاظ أو غيرها، أما الألفاظ فهي كالاسم والفعل والحرف، فإن هذه الألفاظ الثلاثة يدل كل واحد منها على شيء هو في نفسه لفظ مخصوص، وغير الألفاظ فكالحجر والسماء والأرض"[46]. ونستطيع أن نشير ـ أيضاً ـ إلى عبارة لابن جني في "الخصائص" وقد نقلناها من قبل[47]؛ حيث يميز فيها بين "السيف" بوصفه شيئاً، وكلمة "السيف". ولعل أوضح إشارة إلى تلك النظرية نجدها عند الغزالي الذي يقول: "فنقول: الألفاظ عبارة عن الحروف المقطعة الموضوعة بالاختيار الإنساني للدلالة على أعيان الأشياء، وهي منقسمة إلى ما هو موضوع أولاً، وإلى ماهو موضوع ثانياً، وأما الموضوع أولاً فكقولك: سماء وشجر وإنسان وغير ذلك، وأما الموضوع ثانياً فكقولك: اسم وفعل وحرف وأمر ونهي ومضارع"[48]. بل إن هناك عند الغزالي "وضعاً ثالثاً" هو تقسيم الأسماء إلى أقسام فرعية مختلفة، وتقسيم هذه إلى أقسام أخرى ... وهكذا.

ويمكننا أن نشير أيضاً إلى هذا التمييز المنطقي بين القصد الأول والقصد الثاني، وهو التمييز المستعمل في بحوث المنطق "حيث يتحدث المرء عن القصد "intentio" الأول والقصد الثاني اعتماداً على ما إذا كان الفكر يتصل ـ مباشرة ـ بالأشياء بأعيانها، أو يتصل بالمفاهيم العامة عن هذه الأشياء"[49]. ولقد تطورت هذه النظرية عند ابن سينا، ونحن نعرف أن لها تأثيرات عديدة على النحو في

مدارس العصور الوسطى، حيث إنها قد شكلت أساس كل نظرية عن اللغة[50].

وبعيداً عن هذه الاستشهادات فإننا نشير أيضاً إلى نظرية لوضعين في سياق الشروح الأرسطية، وبخاصة ملاحظات الحسن بن سوار على نص من "المقولات"، وهي الملاحظات التي ربما تكون معتمِدة على شرح يوناني قد يكون لأمونيوس[51]. يقول الحسن: "وقولنا: (التي في الوضع الأول) للفصل بينها وبين الألفاظ (التي في الوضع الثاني)؛ لأن الألفاظ التي في الوضع الأول هي الأسماء ... التي أُوقِعت أولاً على الأمور وصُيِّرت سمات وعلامات تدل عليها دلالة مجملة، مثل تسميتنا لهذا: فضة، ولهذا: نحاساً، ولهذا: ذهباً، وبالجملة كل الألفاظ التى يشار بها إلى معنى مفرد. والألفاظ التى فى الوضع الثانى هى الألفاظ التي تدل على ماميزناه من الألفاظ التى في الوضع الأول مثل أنَّا سمَّينا كل لفظ دال.على معنى محصل مجرد من الزمان ... ("اسما")، وكل مايدل مع ما يدل عليه على زمان: "كلمة"...فهذه هي الألفاظ التي في الوضع الثاني، وذلك أن بعد وجود تلك وضعنا هذه"[52]. ونحن نزعم أن شرح أمونيوس للمقولات هو مصدر النظرية العربية حول فكرة "الوضعين".

وبالنسبة للنحاة العرب فقد كانوا مهتمين بهذه النظرية بالقدر الذى كانوا يريدون معه أن يحلوا مشكلة أىّ أنواع الكلمة أسبق في الزمن، وهل كان ثمة مرحلة من اللغة كان الكلام فيها غير معرب. ولقد قرر غالبية النحاة أن اللغة العربية الأصلية كانت لغة معربة، وهذا يرجع إلى حكمة العرب الأوائل الذين أدخلوا الإعراب في الكلام ليتجنبوا الإبهام واللبس في معنى الجملة[53]. ومرة أخرى يصبح في التمييز القديم بين "الطبيعة" natura، و"التمدُّن" ars احتقار للعنصر "الاصطناعي" في اللغة؛ لأن اللغة الأصلية ـ طبقاً للرأي السائد ـ كانت لغة

نقية لا شائبة فيها، ولكن الأجيال التالية هي التي أفسدتها باستعمالاتها الجارية للكلمات (كثرة الاستعمال)[54]. ولقد أكد بعض النحاة على أن اللغة الأصلية لم تكن معربة، ولم يدخلها الإعراب إلا في مرحلة تالية من خلال الجهد العقلي[55]. وعلى أية حال فإننا نستطيع أن نستنتج أن التمييز الأصلي - في النحو الفني - قد فقد نكهته المنطقية، وتحول إلى قضية تطبيقية[56].

وثمة مصدر مهم آخر بالنسبة للعرب، وهو محاورة "قراطيلوس". ونحن نعرف أن محاورة أفلاطون تلك قد دارت حول " صحة orthótès الكلمات (أي قيمتها في معرفتنا لجوهر الأشياء المدلول عليها بها). وقد نوقشت هذه المحاورة في العالم العربي، وعرف العرب - بشكل صحيح - ماهي محاورة قراطيلوس، وهذا ما يمكن استخلاصه من شرح الفارابي لطبيعة المحاورة في كتابه "فلسفة أفلاطون". يقول الفارابي: " ثم فحص (أي أفلاطون) بعد ذلك: هل تلك الصناعة (صناعة السعادة) هي صناعة علم اللسان؟ وهل إذا أحاط الإنسان بالأسماء الدالة على المعاني على حسب دلالتها عند جمهور تلك الأمة التي لها ذلك اللسان، وفحص عنها، وعرفها على طريق أهل العلم باللسان، يكون قد أحاط علماً بجوهر الأشياء"[57]. ويُلاحَظ أن القضية بالنسبة للفارابي ليست هي: مَن خلق الكلام؟ بل هي: ما قيمة الكلام في إدراك الأشياء التى في العالم الخارجي؟.

وتمدنا كتابات أرسطو بمادة أكثر. وطبقاً لرأيه فإن الكلام هو نتيجة الاتفاق sunthèkè[58] بين البشر، ومن ثم فهو ذو طبيعة عشوائية، ونحن لا نستطيع أن نحتكم إلى شكل الكلمة في استخلاص جوهر الأشياء المدلول عليها بها[59]. ولم يكن أرسطو - مع ذلك - مهتماً بالمشكلة التطورية في أصل اللغة.

فالمهم ـ بالنسبة لـه ـ تحديد القيمة الوظيفية للكلمات، والطريقة التي تعمل بها فى الاتصال الفعلي. الشيء المهم هو أن الكلمات اتفاقية، وليس أنها ناتجة عن الاتفاق[60]. أما الأجيال اللاحقة فقد كانت أكثر اهتماماً بجانب آخر من الموضوع وهو: خلق المجتمعات البشرية الأولى للغة (sunthèkè, thésis). ولابد أن يكون مصطلح thésis قد أخذه العرب في فترة مبكرة؛ لأننا نجد مقابله العربي "وضع" في بدايات النحو العربي[61]. أما وجهة النظر الأرسطية فقد نُقلت في فترة متأخرة: أولاً: من خلال شروح "العبارة" التى ترجمت إلى العربية (وبخاصة شرح أمونيوس بتعليقات الحسن بن سوار)، وثانياً: من خلال الشروح العربية نفسها، التى يظهر ـ من بينها ـ "شرح العبارة" للفارابي بوصفه أفضل فهم للمشكلة الأصلية[62].

ودائماً ماتواجهنا في المناقشات النحوية [العربية] قضية أصل اللغة، وهل هى من خلق الله، أو أنها نتاج الفاعلية البشرية ؟ وهذه هي المشكلة كما ناقشها ابن جني، والسيوطي، وآخرون[63].

وإذا رجعنا إلى رأي المعتزلة، فلابد أن نلاحظ أنهم لم يحتاجوا ـ من حيث المبدأ ـ إلى معارضة القول بأن الله قد خلق اللغة؛ لأن ذلك يتلاءم تماماً مع فلسفتهم. ومن ناحية أخرى كان من الصعب على المعتزلة أن يتقبلوا وجود علاقة ضرورية بين الكلمات والأشياء، سواء أكانت هذه العلاقة من خلق الله، أم من وضع البشر؛ لأن ذلك سيضعف من ملكة التمييز الإنسانى، ومن ثم يضعف الحرية الإنسانية في الاختيار بإرادتها الخاصة. يقول الرازي: "واختلفوا ـ أي المعتزلة ـ بأن العلم بالصفة إذا كان ضرورياً كان العلم بالموصوف أيضاً ضرورياً. فلو خلق الله تعالى العلم في قلب العاقل بأنه وضع هذه

اللفظة لهذا المعنى لزم أن يكون العلم بالله ضرورياً، وذلك يقدح فى صحة التكليف"[64]. ونتيجة هذا الاستدلال هي الاعتقاد العام لدى المعتزلة بأن اللغة نتاج الاتفاق الاصطلاحي بين البشر[65]. وتظل ـ مع ذلك ـ الإمكانية النظرية في أن البشر وضعوا اللغة الأولى، ثم علَّمهم الله بعد ذلك ـ من خلال تلك اللغة ـ بقية اللغة. وهذه ـ في الحقيقة ـ هي فكرة أبي هاشم الجبائي (ت 321هـ / 933 م)[66] أستاذ القاضي عبد الجبار. وهنا يلاحَظ ـ مرة أخرى ـ أن المعتزلة لم يعترضوا ـ من حيث المبدأ ـ على أن اللغة إلهام من الله[67].

وأياً ما كان الأمر فإن المعتزلة قد نظروا إلى الكلمات ـ بصفة عامة ـ باعتبارها علامات عشوائية (سمات) تُستخدم ـ بالاتفاق ـ لأغراض معينة. وتتصل كلمة "سمة" بمشكلة اشتقاق كلمة "اسم". وهى المشكلة التى عالجها أبو البركات الأنباري فى المسألة الأولى من كتابه "الإنصاف"[68]. وهناك يخبرنا أن البصريين ـ ربما يمثلهم المبرد[69] ـ يشتقون كلمة "اسم" من الجذر (س م و)؛ أي من كلمة "سمو"؛ لأن الكلمات تعبير عن المسمَّين بها، وهي لذلك تعلوهم»[70].أما الكوفيون فإنهم يشتقوم كلمة "اسم" من الجذر(و س م)؛ أي من كلمتي "السمة" و"الوسم": "فالاسم سمة توضع على الشيء يعرف بها"[71]. ويتفق الأنباري نفسه مع رأي الكوفيين، على الرغم من أنه يرفض الاشتقاق الذي يقدمونه»[72].

إن السمة علامة عشوائية تُستعمل في التمييز بين المسميات المختلفة بطريقة اصطلاحية[73]. والتفسير المقابل للاسم باعتباره مشتقاً من الجذر (سمو) يرى أن الكلمات متعلقة بالأشياء المدلول عليها بها، وأنها قد أُطلِقت عليها لسبب خاص، سواء بالتوقيف الإلهي، أو بالطبيعة. وفى الحقيقة فإن

هـناك نصـاً استُخدمت فـيه كلمـة "سمـة" علـى يـد المـدافعين عـن النظـرية الاصطلاحية في أصل اللغة، وهو نص لابن جني يقول فيه: "وذلك كأن يجتمع حكـيمان أو ثلاثـة فصاعداً، فيحتاجوا إلى الإبانة عن الأشياء المعلومة، فيضعوا لكـل واحـد مـنها سمـة ولفظاً، إذا ذُكر عرف به ما مسماه، ليمتاز عن غيره، ولـيغني ـ بذكره ـ عن إحضاره إلى مرآة العين"[74]. ويشير الباقلاني إلى الصلة بـين المعتزلة واشتقاق (اسم ـ سمة)[75]. واذا أخذنا هذه الحقائق في الاعتبار، وكـذلك حقـيقة اعـتقاد "فايـل" بأن هذه المشكلة قد أثيرت في عصر متأخر[76] فإنـنا نفـترض أن الجدل الأصلي حول الاشتقاق الحقيقي لكلمة "اسم" قد عُبِّر عـنه ـ فـيما بعـد ـ علـى ضـوء الجـدل الدائـر حـول أصـل اللغـة وطبيعـتها. فالاشـتقاق البصـري ـ حسـب تفسير الأنباري ـ يمثل فكرة مؤداها أن الكلمات تعـبير عـن الطبـيعة الحقيقـية للأشـياء، في حـين أن الاشـتقاق الكوفي لايمنح الكلمات إلا معنى اصطلاحياً وعشوائياً خالصاً. وليس من الواضح ـ إلى حد ما ـ ما إذا كانت هذه النتائج المترتبة على الاشتقاقين قد أثيرت ـ بالفعل ـ في عصر المـبرد (ممـثل التظـرية البصرية كما يذكر الأنباري) وثعلب، أم أنها كانت نتيجة تنظير متأخر أثرت فيه مدرسة المعتزلة.

أمـا الرأي المحافظ ـ فى صورته المطلقة ـ فإنه يَنسِب خلق كل كلمة إلى الله ذاته. وهذا الرأي قائم ـ إلى حد كبير ـ على التأكيد القرآني بأن الله قد "علم آدم الأسماء كلها"[77]. وهناك من سبقوا إلى مثل هذا الاعتقاد في الأدب الديني والكنسـي عـند الـيونان؛ حيث نستطيع أن نجد اتجاهاً لايعترف بأيه فاعلية للإنسـان فـى خلـق اللغـة[78]. ومـن ناحـية أخـرى فقـد أصبح من الممكن أيضاً بالنسبة لمـن يتـبع هـذا الـرأي أن يؤلـف بـين النظـريتين ـ خلـق الله للغـة،

والفاعلية الإنسانية ـ ويفترض وجود اتفاق بين البشر أفضى إلى اختراع اللغة (التي ستكون ـ حينئذ ـ عشوائية بالطبع)، ولكن ـ في الوقت نفسه، يقرر بأن هذا الاتفاق كان في حاجة أولاً إلى إلهام من الله. وبالتأكيد فإن ثمة اختلافاً بين هذه النظرية ونظرية أبي هاشم التي تحدثنا عنها من قبل، ولكن النتيجة ـ في الواقع ـ واحدة. وفي الحقيقة فإننا نجد واحداً من المعتزلة قد اعتنق هذا الرأي، وهو أبو إسحاق الإسفراييني (ت 418 هـ / 1027م)[79]. ولقد شاركه في ذلك الجويني ـ إمام الحرمين وأستاذ الغزالي (ت 478 هـ / 1085 م)[80]. وإذا استبدلنا كلمة "الطبيعة" بكلمة (الله)* في هذه التأليفات بين النظريتين؛ فإننا سنجد صدى واضحاً للنظرية الرواقية، بل إن ذلك يبدو أوضح إذا أدركنا أن الجدل الأصلي لم يكن حول أصل اللغة، بل حول قيمة الكلمات في إدراك جوهر الأشياء المدلول عليها بها. وبهذا التفسير نجد هذا التأليف نفسه لدى ابن جني الذى يقرر أن هناك صنفين من الكلمات: الصنف الأول هو مالا يعتمد على القياس النحوي (أي: الكلمات الطبيعية الأصلية)، في حين أن الصنف الثاني هو ما يعتمد على القياس (مثل: الكلمات المشتقة التي تصنف بالقواعد والنحو)[81]. وهنا نقترب ـ مرة أخرى ـ من نظرية الوضعين.

* يقصد المؤلف هنا أن علماء المسلمين يتحدثون عن أن " الله " تعالى هو ملهم وضع اللغة، في حين يتحدث الرواقيون عن أن "الطبيعة" هي التي ألهمت الإنسان.

حواشي الفصل التاسع

(1) Plato, Crat. 384 B

(2) انظر على سبيل المثال : Kopf, 1956, Weiss,1966 , 1974

(3) على عكس ما يقول لوسيل Loucel فى كتابه الصادر سنة 1963م P.275: "ولكن ما الـذى يتبقـى مـن مـذهب الاعتـزال إذا اعتُبرت اللغة إلهاماً من عند الله؟ وفيم تمارس الحـرية الإنسـانية قـدرتها مـن هـذا المـنطلق؟...". وحول النظرية الاعتزالية انظر: Nader,1956, 255-7

(4) إن دهشة لوسيل Loucel ((44) 1963, 275) وكوبف kopf (1956, 57) من هذه الحقيقة ليس لها ما يبررها.

(5) علـى عكس ما يقول لوسيل (199, 1963): "إن دعم فكرة الأصل الإنساني للغة ربما يؤكد ـ بسهولة ـ فكرة خلق القرآن".

(6) Steinthal, 1890², 1 , 75

(7) نحن لا نتفق مع شتينتال عندما يقول إن أبرقلس " لا يستطيع على الإطلاق أن يعطينا صـورة حقيقية عن الفلسفات القديمة " (1890², 1, 170). فبصفة عامة تدل تعليقات أبـرقلس (وأمونـيوس) ـ عند النظر الثاقب ـ على اختلاف معاني الكلمات الأساسية. ومـع ذلـك فإنهـا لحقـيقة أنه قد درس الكتابات القديمة دراسة منهجية عالية، وقدم حولها أفكاراً جديدة. وحول أبرقلس انظر Daniélou,1956 .

(8) Amm. in Aristot. de interpert. 34- 5, ed. Busse.

(9) بالنسـبة للمعانـي الأربعـة لمصطلح phúsei انظـر: Prokl. Comm. in Plat. Crat. par.17 " ...لأن مصـطلح "بالطبـيعة" لـه أربعـة معـان: فـربما يسـتخدم في الإشـاراة إلى الكائـنات الحـية، أو الحـيوانات، أو النباتات، جميعاً أوفرادى. وربما يستخدم في الإشارة إلى الخصـائص الكامـنة أو الظاهـرة، كضـوء النار وحرارتها مثلاً. وربما يستخدم في الأشارة إلى الظـلال والصور التى على المرآة. وربما يستخدم في الإشارة إلى لوحة من صنع فنان تحاكي الـنموذج الـذى رسمـه...". وطـبقاً لـرأي أبـرقلس فإن قراطيلوس يستخدم مصطلح phúsei

بالمعنى الثاني، وأبيقور يستخدمه بالمعنى الأول ـ انظر: -Steinthal, 1890², 1, 168
82 وانظر حاشية رقم10، وحاشية رقم 12 فيما يأتي.

(10) " لقد قال قراطيلوس الحق عندما أشار إلى أن الشيء يكتسب اسمه طبقاً لطبيعته (Phúsei)، وأنه ليس كل شخص قادراً على أن يكون واضع أسماء، بل القادر على ذلك هو الذى يأخذ في الاعتبار الاسم الطبيعي لكل شيء، والذى يقدر على التعبير عن جوهر هذا الشيء في حروف ومقاطع". [Plat. Crat. 390. D-E] ولتفسير محاورة قراطيلوس أشير إلى كتاب أساسي لـ " دربولاف" Derbolav, 1972 وفيه يقدم أكبر عرض شامل لأقدم التفسيرات والأفكار.

(11) انظر : Alexandros of Aphrodisias ap. Amm. in Aristot. de interpret. 39, 14 -7,ed. Busse حيث يقول: " ... القياس الذي يقدمه الشارح الأفروديسي (يقصد: الإسكندر) يبدو أنه لكي يثبت أن الأسماء والأفعال لاتكون إلا طبيعية Phúsei؛ لأن الأسماء والأفعال كما يقول ـ أصوات، والأصوات طبيعية؛ إذن فالأسماء والأفعال طبيعية". وانظر الترجمة العربية لرسالة الإسكندر الأفروديسي عن الصوت ـ تحقيق عبد الرحمن بدوي 1971م ـ ص 31.

(12) بالنسبة للتحليل الأبيقوري للغة انظر:
Diog. Laert. 10, 75 Sqq.; lucr. De Rer. Nat. 5, 1019 Sqq. and Ernout/ Robin`s Commentary in locum (Paris, 1962, 3, 138 Sqq.); de lacy,1939; Schrijvers,1974 . وتعد النظرية الأبيقورية مثالاً جيداً لفوضى المصطلحات: فالكلمات طبيعية Phúsei ولكنها ـ في الوقت نفسه ـ اصطلاحية. وهذا الرأي الأخير يعد ـ أساساً ـ سمة مميزة لنظريات الوضع الاتفاقي Thései !

(13) وفي هذه الحالة فهو مرادف لمصطلح Sunthèkèi، أو أنه ـ إذا ما وقع التأكيد على تقليدية Traditionality الكلام ـ يرادف مصطلحي nómôi , éthei.

(14) Pinborg, 1961, 125-6 حيث يقول: " كانت النظرية الرواقية أكثر النظريات القديمة انتشاراً، وقد طبقتها ـ أيضاً ـ مع قليل من التصحيحات ـ مدارس الخطابة، ومن ثم وجدت طريقها إلى التعليم العام".

(15) Daiber, 1968, 93 وحول مدارس الخطابة -بصفة عامة- انظر: Marrou, 1965[5]

(16) Origenes, Contra Celsum, 1, c. 24 = SVF 2,146 حـيث يـتحدث عـن: "نظرية طبيعة الكلمات، وما إذا كانت بالوضع الاتفاقي thései كما يعتقد أرسطو، أو بالطبيعة Phúsei كما يعتقد الرواقيون؛ حيث إن الأصوات الأولى تحاكي الأشياء المدلول عليها بالكلمات. وهم - أيضا - استعملوا مبادىء اشتقاقية معينة في هذا الصدد".

(17) وهذا التعبير يتطابق مع تعبير أوغسطين: (dialect. (Cunabula Verborum VI, 10; 9; 11,13 (= stirps.) – انظر: Barwick, 1957, 29 - 33

(18) انظر: SVF 2, 895 حيث ينقل جالينوس عن كتاب كريسبوس Perì psuchès "لأننا عندما ننطق كلمة egô (أنا) بجذب الشفة العليا إلى أسفل في المقطع الأول؛ فإننا - عندئذ - نشير إلى أنفسنا. ثم نتبع هذه العلامة الإشارية بحركة الذقن والرأس نحو الصدر فيأتي المقطع الثاني. (ولا تشير كلمة egô إلى أي شيء خارجنا كما هو الحال بالنسبة لكلمة ekeînos (هو) - انظر: Schmidt, 1839, 23- 5. وفي التراث النحوي اللاتيني أُخِذ هذا المثال عند بابليوس نيجيديوس Publius Nigidius الذي يقابل بين "nos" و "vos" بالطريقة نفسها التي فعلها كريسبوس بين egô و ekeînos. انظر: de Rijk, 1968, 92- 3

(19) بالنسبة للمقولات الأربع للتغير الصوتي: (التغير detractio - النقل transmutatio - الحذف immutatio - الزيادة adiectio) انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب. وحول المبادىء الدلالية العاملة وفق مقولات: التماثل Similitudo ، والتناقض Contrarium، و Vicinitas انظر: Barwick, 1957, 58-69 . وهذه المقولات نفسها نجدها في المزهر للسيوطي، الفصلان: 23 (معرفة الاشتقاق) و24 (معرفة الحقيقة والمجاز).

(20) August. dialect. VI, 9, 18, 9 (ويؤكد الرواقيون ... أنه لاتوجد كلمة لايمكن تحديد أصلها بدقة).

(21) السيوطي، المزهر 1 ، 201، 5-7 وهو ينقل عن " شرح التسهيل" الذى يحتمل أن يكون من تأليف أبي حيان الغرناطي (ت 745 / 1344 م).

(22) يبدو تشويه هذا التمييز بين الأصول والفروع واضحاً في المنهج الظاهري الذي نَظَرَ إليه على أنه تعدٍ على قدرة الله. فالظاهريون ـ كما يقول أرناديز Arnaldez,1956, 86 يرون "أن الله لم يخلق كلمات أصولاً يمكن للبشر أن يكتسبوا - بناء عليها - الجواز في أن يبتدعوا فيكيفوها وفق حاجات عقولهم الحرة. إنه خلق الكلمات الحقيقية، بسيطة أو مشتقة، حاوية معها دلالتها، أو بعبارة أخرى حاوية القاعدة الشاملة لاستعمالها". وانظر أيضاً .pp. 154 sqq

(23) انظر ـ فيما سبق ـ الفصل السادس ـ حاشية رقم 38.

(24) SVF 3, 76, 4 - 6

(25) Steinthal, 1890², 1, 55 -79

(26) SVF 3, 89, 30, sqq.

(27) Cic. de leg. 1, 18

(28) Ib. 19; also: SVF 3, pp. 76 - 80

(29) Pinborg, 1961, 136

(30) انظر فيما سبق حاشية رقم 17.

(31) Dion. Thr. 25,3 - 5

(32) Choirob. 1, 108, 3 - 5

(33) Quint. instit, orat. 1,6, 10; 1,5; cf. 1,6,22

(34) Char. 228, 4; 330, 8; cf also 233, 4; Diom 344, 2; 349,11; 356, 39; 384, 17.

(35) Prisc. instit. 8 , 63 / 421, 26- 7; 8, 72 / 427, 12

(36) Prisc. 11

(37) Varro, De L. L. 8, 1

(38) بالنسبة لكلمة " فرع " فهى تقابل عند فارو كلمة propago، وكلمة "أصل" تقابل origio، وكلمة radix من المفترض أنها نتجت من استعمال كلمة propago ومن تشبيه الشجرة. كما أن مفهوم "جذر" الكلمات يوجد أيضاً في النحو الهندى، ولهذا فمن الصعب أن يكون التشابه حاسماً. (انظر على سبيل المثال: Brough, 1951 في

نظرية الـ Sphota) وانظر: Barwick, 1957, 29 - 33

(39) بالنسبة لتعبيري " Criteria Latinitatis" و "أصول النحو" ـ انظر ـ فيما سبق ـ الفصل السادس.

(40) ابن جني، الخصائص 2،42. 9-12.

(41) يسمى العنصر القياسي : naturalis declinatio والعنصر الشاذ: declinatio Voluntaria انظر: Varro, de L.L. 8, 21 - 3

(42) Pinborg, 1961, 136 - 8; 1967, 45. 6.

(43) Amm. Comment. in Aristot. cat. ed. Busse, pp. 11-2; cf. id. Comment, in Aristot. de interpret. ed. Busse,10, 4 sqq. والنظـرية نفسـها تقـريباً في: Porphyrios, Comment. in Aristot. Cat. ed. Busse, pp. 57- 8، وثمـة مثال تطبيقي لطيف في: Scholia D. T. 31, 24 sqq.

(44) وانظـر حول هذه الفقرة: Fihling, 1956, 222 sqq وبخاصة الصفحات 5 -233 مـع إعـادة تـركيب الـنموذج الأصـلي للـنص. وانظر كذلك Varro, De L.L. 8, 3 في سبب دخـول الإعراب في الكلام وهو: أنه يساعد الناس في السيطرة على كمية الأفكار الكثيرة بكلمات قليلة نسبياً.

(45) Pinborg, 1967, 46; Coseriu, 1970, 110 - 4 ويبدو أن من المبالغة أن يطلق على أوغسـطين لقـب "رائـد نظـرية الفرضـيات" (Coserin, o.c., 105)؛ فمـن المؤكد أن شـروح أمونـيوس تمثل تراثاً مستقلاً عن محاورة أوغسطين De Magistro. وبانسبة لـ "أوغسطين" أيضاً انظر: de Rijk, 1968

(46) الرازي، مفاتيح الغيب، 2. 96. 12-14

(47) ابن جني، الخصائص 3. 5،31-10. وانظر الفصل الثامن حاشية رقم41.

(48) الغزالي، المقصد الأسنى في أسماء الله الحسنى، 5. 19-23

(49) Gätje, 1965, 281; cf. Van den Bergh, 1954, 2, 111 ويلفت Kw. Gyeke الانتـباه إلى الغمـوض فـي اسـتعمال مصـطلحي "القصـد الأول" "Prima intentio"، و"القصد الثاني" Secunda intentio (Gyeke, 1971)

(50) ويلاحظ أهمية نظرية الغزالي حول أشكال الوجود الثلاثة، مقارنة بالأشكال المعروفة في العصور الوسطى وهي: modi essendi, intelligendi et significandi

(51) انظر الفصل الرابع حاشية رقم 38

(52) الحسن بن سوار، 361، 8–16

(53) ابن جني: الخصائص، 2. 31. 7–32. وهي نظرية أبي الحسن الأخفش.

(54) السابق 2. 29. 4 وما يليه. ونجد النظرية نفسها عند ابن حزم ـ انظر Arnaldez, 1956, 45 - 6

(55) انظر المسألة في الإيضاح للزجاجي، 67–69. وطبقاً لرأيه فإن الكلام والإعراب قد وجدا دائماً معاً، ومع ذلك فمن الممكن القول بأن الأسماء سابقة للأفعال، عندما نضع تصنيفاً وفق الرتبة، لا تصنيفاً زمنياً. ويعترف الزجاجي بأن بعض الناس يعتقدون رأياً آخر.

(56) وأيضا تؤكد هذه القضية التطبيقية أن النحاة العرب كانوا مدركين لوجود تطور معين في الكلام. وفي الحقيقة فإن هذا الجانب الحركي من اللغة كان مسألة خلافية من زاوية أخرى: أعني من زاوية خلق كلمات جديدة (مثلاً: في لغة الحرفيين؛ انظر Loucel, 1963, 267- 8)؛ وانظر: Kopf, 1956, 40 - 5 . وتبدو ملاحظة فليش Fleisch (1961, 17, n.1) ـ القائلة بأن النظريات العربية حول اللغة تنقصها النظرة الحركية ملاحظة غير مبررة على الإطلاق. فهؤلاء النحاة الذين شغلوا أنفسهم بالبحث في أصل اللغة قد وجدوا ـ بالتأكيد ـ حيزاً للقول بتطور الكلام طبقاً للنظرية الرواقية حول (التمدن –الطبيعة– الاستعمال): ars - natura - usus. فالتغير في اللغة الناتج عن فساد العادات القديمة كان شيئاً مألوفاً في كل كتاب يتحدث عن اللغة الصحيحة. وعلى سبيل المثال ابن جني في الخصائص 29/2؛ حيث يؤكد أن البدو لم يغيروا لغتهم، ولكن بدخول الحضارة انحرف الناس عن الإعراب في الكلام الصحيح. انظر أيضا: Fück, 1955, pp. 44 sqq. ومواضع أخرى كثيرة. وانظر: الخصائص5/2 ومابعدها، وآراء ابن حزم في التغير اللغوى: الإحكام 30/1. 8–23

(57) الفارابي، فلسفة أفلاطون. 7. 1–8. وحول محاورة قراطليوس في العالم العربي انظر: طبقات ابن أبي أصيبعة 201/1 وانظر: Kraus, 1942, 2, 238, n. 2;

Bergstrasser 1913, 50 ويمكن أن يضاف أن محاورة قراطليوس قد عُرفت ـ أيضا ـ في الأدب السـرياني، وبخاصـة في مقدمـة يعقوب الرهاوي لرسالتة في الكتابة. انظر: Nestle,1878 وبخاصة P. 502.

(58) E.g. Aristot. de interpret. 16 a 19 ; 16 a 26 - 9; Soph. el. 165 a 7; sens. 437 a 13 - 5

(59) كـون الكلمـات لـيس لها قيمة معرفية أمر واضح من خلال ملاحظة لأرسطو ترد في كـتابه "العـبارة" (de interpret. 17 a 1 - 2) حـيث يقـول: "كل جملة (Lógos) دالـة، لـيس علـى طـريق أنهـا أداة (rganon)، بـل -كمـا ذكرنـا- بالاتفاق". وتشير كلمـةrganon بوضـوح إلى محاورة قراطيلوس؛ حيث يسمى سقراط الكلمة: rganon ka ndidaskalikی diakritikón (Plat. crat. 388 B;) وانظر: Steinthal, 1890[2], 1, 186 - 7، وذلـك علـى الـرغم مـن أن أرسطو ـ كما يذكر أمونيوس ـ يشير هنا إلى قضـية أخـرى وهـى أن الجملـة أداة طبيبعـية للكلام، تماماً كملكة الكلام الإنسانية: Amm. Comment. in Aristot. de interpret 62, 21 sqq.,ed. Busse.

(60) لم يستخدم أرسطو صيغة الإضافة Sunthèkèi، ولكنه استخدم التعبير Katà sunthèkèn الـذى يفسره كوسيريو (Coseriu, 1970, 65 - 9) بـ"عُرفي" و"محرِّك تاريخيا". وهو يرى أن غرض أرسطو ليس تحديد الصلة الوراثية genetic بين الكلمات والاشياء، بل تقرير توظيف الكلمات في الكلام الفعلي(cf. also, ib., p. 82 and pp. 90 - 5)

(61) انظـر تعـبير "وُضِـعَ علـى" (أى أُوجِدَ لمعنى معين) في الكتاب لسيبويه 186/1. وطبقاً لرأي فـايس (Weiss, 1966, 38 - 40) فـإن المعنـى الأصلي لكلمة "وضع" هو "إعطاء اللغة". ولقد تحـول هـذا المعنـى بالـتدريج إلى معنى "وضع الله" و "أصل الكلام"، كما أن من رأيه أن المعتزلة كانــوا أول مــن اســتتخدم هــذه الكلمــات بمعنــى "الوضــع الاتفاقــي" conventional establishment. ويـبدو أن كلمـة "وضـع" لم تـدل علـى إعطـاء العلاقة بين العبارات والمعاني قـبل دخـول رسـائل في "وضـع اللغـة" علـى يـد الإيجـى (القرن الثامن الهجري / الرابع عشر الـميلادي) أنظرأيضــاً Weiss,ib,52-3,78 حــيث يقــرر أن المصــطلح المســتخدم في معنــى "الاصطلاح" هو "مواضعة" وليس "وضع".

(62) انظر ـ بصفة خاصة ـ الفارابي، شرح العبارة، 50. 1-51 حول الاستعمالات المختلفة لمصطلحات مثل (طبع). ويستخدم الفارابي ـ أيضاً ـ الترجمة العربية للمصطلح الأرسطي nómos وهي "الشريعة".

(63) Loucel, 1963 - 4

(64) الرازي، مفاتيح الغيب 1. 23. 1-6 وانظر: السيوطي، المزهر 1. 12-13

(65) القاضي عبد الجبار: المغني 183،7. 9-12. وتبقى حقيقة أن واحداً من المعتزلة ـ على الأقل ـ قد تمسك بأن العلاقة بين الكلمات والأشياء واجبة تماماً. وهذا رأي عباد ابن سليمان (ت 230هـ / 844 م) انظر: Mahdi, 1970, 52, n. 2 وانظر فيما سبق الفصل الثاني، هامش 61. وفي هذه الحالة تعد تلك العلاقة علاقة طبيعية (أي وُضعت بالطبيعة) ولم يضعها الله. وحول ما تتضمنه هذه المطابقة بين "المعنى" و"العلة الموجبة" انظر ـ فيما يلي ـ الفصل العاشر حاشية 63.

(66) الرازي، مفاتيح الغيب 2. 201. 15 ـ 16؛ عبد الجبار، متشابه القرآن، 1. 82-83.

(67) Mahdi, 1970, 53, n. 5

(68) ابن الأنباري، الإنصاف 17،1 ـ16. 10 وانظر له: أسرار العربية، 3،3 ـ5. 18؛ وانظر: لسان العرب 19/ 126 مادة س م و ، وشرح المفصل لابن يعيش 26. 21 ـ 27. 15

(69) ابن فارس، الصاحبي 57. 17 ـ 8 حيث يشير إلى المبرد.

(70) انظر تعبير "المسميات تحتها" الذي استُخدم في هذا السياق ـ ولقد سخر ابن حزم من فكرة أن الكلمات تعلوالمسميات. انظر كتابه: الفصل، 5، 29(ط. القاهرة 1321هـ) حيث يقول إن حقيقة استخدامنا لكلمات مثل "كلب" و"خنزير" و"وثنية" ... إلخ يؤكد أنه ليس كل كلمة تعلو كما يزعم البصريون. انظر: Arnaldez 1956 ,85

(71) ابن الأنباري، الإنصاف 2. 4 حيث يذكر " ثعلب". ولقد استُخدم مصطلح "علامة" مرادفا لمصطلح "سمة" في المصدر السابق 2. 1، 2 وانظر قول أبي العباس (ربما ثعلب) في اللسان 14/ 401 ، 1. 6: الاسم صفة وعلامة توضع على الشيء ليعرف بها.

(72) كما فعل ابن فارس؛ (الصاحبي ص57)، والعكبري (مسائل خلافية ص65،66): "الاسم" و "العلامة" بمعني واحد، ولكن ذلك لا يتضمن أن "الاسم" مشتق من "الوسم" و "السمة".

(73) أو بين مختلف وظائفها النحوية. انظر في "السمة" باعتبارها علامة نحوية: الزجاجي، الإيضاح 99، 6؛ ابن جني، الخصائص 2. 355. 16: "موسوم بالإعراب". ويستخدم ابن جني هذا المصطلح بمعنى "العلامة النحوية" أيضاً في الخصائص 300/2، 4، وفي ترادف هذا المصطلح مع مصطلح "علامة" انظرفيما سبق حاشية رقم 71، وانظر الخصائص 316/2، 12 ومايليه.

(74) ابن جني، الخصائص 1. 44، 3-6، وانظر: (36) Loucel, 1963, 267

(75) الباقلاني، التمهيد، 225-227، وحول التضمينات الكلامية لاشتقاق كلمة "اسم" انظر: Van Ess, 1965, 117

(76) Weil, 1913, 121

(77) القرآن الكريم 31/2. انظر على سبيل المثال: ابن فارس، الصاحبي، 5ـ 8. وانظر: (24 sqq) Loucel, 1963, 255 sqq. وابن جني، الخصائص 40/1

(78) انظر: Daniélou, 1956, 422 - 3

(79) السيوطي، المزهر 13، 8 وما بعده.

(80) السابق 14. 5 وما بعده؛ ويشير الغزالي إلى فكرة أستاذه بوصفها أحد الحلول الممكنة لهذه المشكلة. وعبارته تقريباً هي عبارة السيوطي. انظر: المستصفى، 145، 16-17؛ وانظر Asin Palacios, 1939, 266; Cabanelas, 1956, 44-5

(81) ابن جني، الخصائص 2. 42. 9- 12وانظر فيما سبق حاشية رقم 40.

الفصل العاشر

العنصر الرواقي في نظرية المعنى عند العرب

"وكيف يصح أن يقال: إن فلاناً يتكلم من غير فكر؛ إن كان الكلام هو الفكر"[1]

لقد تحدثنا من قبل[2] عما يسمى "مسالك الإشعاع" Voie diffuse التي تسربت - من خلالها - النظريات اليونانية إلى العالم العربي. ولقد رأينا - أيضاً - أن هناك طريقاً آخر هو "المسالك العلمية" التي تكونت عن طريق ترجمات الأعمال اليونانية، وهذه المسالك هي التي عَرَّفت العرب - بطريقة أكثر تنظيماً - بالنظريات اليونانية خلال الفترة الممهِّدة والمعاصرة لظهور جامعة بغداد[3]. ولقد أصبح من المعروف - في الفترة الأخيرة - أن هناك عدداً له اعتباره من آثار النظرية الرواقية في الثقافة الإسلامية[4]. ويمكن إرجاع كثير من هذه الآثار إلى التراث الفلسفي العام (مثل ترجمات شروح أرسطو، وترجمة كتاب "الآراء الفلسفية" placita philosophorum المنسوب إلى فلوطرخس Ploutarchos...إلخ.

ومع ذلك فإن هناك عدداً آخر من هذه الآثار لايمكن تفسيره من هذا الطريق. وفي مثل هذه الحالات ينبغي أن نعود إلى افتراض "مسالك الإشعاع" التى يرجع أصلها إلى البيئة الهيلنستية في المناطق التى فتحها العرب. ولقد حاولنا في الفصول السابقة أن نوضح أن عدداً من العناصر في النحو العربي قد وصلت إلى العرب عن طريق هذه المسالك؛ أى عن طريق الاتصال بالنحو اليوناني الحي. كما حاولنا أن نوضح أن بعض هذه العناصر يمكن إرجاعه إلى جذور رواقية داخل هذا النحو اليوناني (مثلاً: تعريف الزجاجي للاسم[5]، وأمثلة الاسم: فرس، إنسان (أو: رجل)[6]، والتمييز بين أسماء الأعلام والأسماء العامة[7]، والتقسيم الرواقي للأصوات[8]، والنظرية الرواقية في التغيرات الصوتية[9]، ومفهوم زمن الفعل[10]. وهناك عناصر أخرى لابد أنها ناتجة عن التأثير الذى مارسته الكتابات اليونانية الفلسفية على الفلسفة الإسلامية (مثلاً: تعريف "الحد"[11]، وفكرة الإسناد[12]، والمفهوم الرواقي للفظ[13]، وفكرة "الشيء"[14]، ومفهوم الزمن[15]. وفي هذا الفصل نريد أن نناقش الدور الذى لعبه الرواقيون في حركة الأفكار، مع النظر إلى مشكلة مهمة في المنطق الرواقي هي مشكلة العلاقة بين الفكر والكلام؛ أي مشكلة المعنى.

وبالنسبة للجزء المنطقي من الفلسفة الرواقية فإنه يختص بالجدل (معرفة الصدق والكذب)، والبلاغة (معرفة فصاحة الكلام). وينقسم علم الجدل عند كريسبوس إلى جزأين: جزء الدالّ sèmaínonta، وجزء المدلول sèmainómena[16]. وهذا التمييز بين الأشياء الدالة والأشياء المدلول عليها ـ أي بين اللفظ والمعنى، وما يرتبط بذلك من تمييز بين الفكر والكلام؛ أي بين المفهوم والمعنى ـ يعد أمراً جوهرياً في المنطق الرواقي. وفي الحقيقة فإن

أرسطو قد تحدث بالفعل عن الاختلاف بين اللفظ والمعنى[17]، ولكن المعنى ـ من وجهة نظره ـ يتطابق مع المفهوم المشكَّل في العقل المفكر. وينبغي أن يُفهم تمييزه بين "الكلام الخارجي" (éxô lógos) و"الكلام الذى في العقل" (lógos en tèi psuchèi) على ضوء نظريته في المعنى؛ تلك النظرية التى اصبحت ـ فيما بعد ـ أساساً لمعظم نظريات المعنى في العالم الغربي خلال العصور الوسطى. وهذه النظرية تقول: إن الكلام رمز لما فى العقل، والكتابة رمز للكلام. وكما أن الحروف الكتابية ليست واحدة بالنسبة لكل إنسان؛ كذلك الألفاظ. ولكن المعقولات التى تكُون هذه الألفاظ علاماتٍ مباشرة لها واحدة بالنسبة للجميع. وكذلك الأشياء التى في العالم الخارجي، والتى تعد هذه المعقولات صوراً لها، متماثلة بالنسبة للجميع[19]. وسيتضح لنا أن هذا التقسيم الثلاثي ـ الأشياء في العالم الخارجي، المفاهيم ـ المعاني، الألفاظ ـ يختلف عن النظرية الرواقية التي تميز ـ بعناية بالغة ـ بين "المفهوم" و"المعنى". وعندما يخبرنا شتينتال أن الرواقيين أنفسهم لم يفهموا اكتشافهم الجديد، وأنهم ـ عند التطبيق ـ قد خلطوا هذا الاكتشاف: "المعنى" بـ"المفهوم"، أو بالشيء الموجود فى العالم الخارجى المرموز إليه بهذا المفهوم[20] ـ أقول: عندما يخبرنا شتينتال بذلك؛ فإنه يبدو من الضروري أن نراجع المصادر مرة أخرى. وبالطبع ينبغي أن نعي أنه نظراً للدرجة الثورية في هذا الاكتشاف فقد كان من السهل تماماً أن يساء فهمه عند المؤلفين المتأخرين، ومع ذلك فإن حقيقة خلطهم له بالرأي التقليدي ـ لاعتباراتهم الخاصة[21] ـ لاتثبت أنه حتى الرواقيون أنفسهم لم يكونوا متسقين في نظريتهم الخاصة.

إن النص الذى يعطينا ـ بشكل غير متعمد ـ أوضح رؤية للمعنى

الحقيقي للنظرية الرواقية، والذي ينم ـ في الوقت نفسه ـ على سبب هذا الاكتشاف بشكل ربما يفوق البراهين العقلية التي أشار إليها سيكتوس أمبريقوس وأوغسطين ـ هو تلك الملاحظة التي لاحظها شارح مجهول من شراح شعر هوميروس. لقد لاحظ هذا الشارح أن في الإلياذة B349 : " جاءت كلمة Pseûdos (كذب lie) بدلاً من كلمة Pseudès (زائف False). ومثل هذه الأمور يطلق عليها الرواقيون كلمة lektá التي تستخدم بدلاً من كلمات أخرى فيما يتعلق بالدلالة"[22]. معنى ذلك واضح: ففي هذا السطر الشعري من الإلياذة هناك انفصال بين معنى ما يقال، وبين ما نفكر فيه عندما نقوله، وهذا ـ في رأي الشارح ـ هو "الليكتون" الرواقي الشهير. وبالطبع فإن هذا الشارح لم يفهم الإطار الذى يجري فيه الليكتون في النظرية الرواقية. ولكن لابد أن يكون هذا الانفصال هو الذي قاد كريسبوس ليكتب عن الشذوذ؛ أعني عن حقيقة أن هناك أشياء متشابهة تدل عليها كلمات مختلفة، وأشياء متباينة تدل عليها كلمات متشابهة[23]، ولابد أن يكون هذا الانفصال هو الذي قاد الرواقيين للتمييز بين المعنى والفكر. وربما كان ذلك ـ في الأغلب ـ نتيجة جذورهم غير اليونانية، تلك التي جعلتهم أكثر حساسية بهذه الانفصالات من اليونانيين أنفسهم[24]. ويتضح هذا الغرض نفسه في عبارة ل "فلوطرخس" يقول فيها: إنهم ـ أي الرواقيين ـ يقولون إن من يحرِّم أمراً يقول شيئاً، ويحرِّم ـ أيضاً ـ شيئاً، ويأمر ـ أيضاً ـ بشيء. لأنك عندما تقول: "لاتسرق" فإنك تقول هذه الكلمات: "لاتسرق"، وتحرِّم السرقة، وتأمر بعدم السرقة"[25]. وهنا نجد التمييز بين الأصوات الدالة (الكلمات: "لاتسرق") والمفهوم الذى في الذهن (تحريم السرقة)، والمعنى اللغوي (صيغة الأمر المنفي من الفعل "يسرق").

إن هذا التمييز الضمني يُشرح في نصوص أكثراحترافاً، منها على سبيل المثال فقرة لأمونيوس الذي يتحدث عن الاختلاف بين أرسطو والرواقيين في هذه النقطة، وذلك على الرغم مما يبدو من عدم دقة معلوماته: "إن أرسطو يعلِّمنا بهذه الكلمات (يقصد النص الذى اقتبسناه من قبل من كتاب العبارة) ـ ما الذى تدل عليه (أي الأصوات) بشكل أساسي ومباشر؛ وهو المفاهيم، ومن خلالها الأشياء، ويعلمنا أيضاً أننا لانستطيع افتراض شيء بين المفهوم والأشياء كما فعل الرواقيون فيما أسموه "الليكتون"[26]. وهذه القضية ـ قضية ما إذا كان المعنى شيئاً منفصلاً عن الفكر أم لا ـ شكَّلت فى العصور الوسطى واحدة من المسائل المهمة جداً في المناقشات التى دارت بين القياسيين modists الذين اعتنقوا الرأي الأول، والاسميين nominalists الذين اعتنقوا الرأي الثاني: "فمعنى الكلمات والجمل إما أن يكون شيئاً ثابتاً في كل الأحوال، وإما أنه أمر يتعلق بأحكام اعتباطية ناجمة عن استعمالاتها فقط. وهذا يدل على تحوير لأصل موضوع هذا النظام"[27].

ولقد قدم سيكتوس أمبريقوس دراسة منظمة لعناصرالنظرية الرواقية، وذلك فيما يتصل بمشكلة ما إذا كنا نستطيع أن نجد الصدق والكذب في الألفاظ، أو في المعنى، أو في فاعلية العقل. يقول سيكتوس: "يقول الرواقيون: إن ثمة عناصر ثلاثة مترابطة: المدلول sèmainómenon ، والدالّ sèmaînon ، والشيء العَرَضي tunchánon . ومن بين هذه العناصر يعدُّ اللفظ العنصرَ الثاني، مثلاً: d i ô n ، والعنصر الأول هو: المعنى prâgma نفسه الذي يدل عليه اللفظ، والذي ندركه من خلال ارتباطه بفهمنا، في حين أن الأجانب لا يفهمونه حتى إذا سمعوا هذه الكلمة؛ أما الشيء العَرَضي فهو ذلك الشيء

الموجود في العالم الخارجي، وهو ـ في مثالنا هذا ـ dion نفسه"[28]. ونحن لا نتفق مع شتينتال في أن "المعنى" ـ في هذه الحالة ـ مختلط بالفكر[29].

ويبدو أن "الليكتون" لم يكن ـ في الأصل ـ مصطلحاً فنياً technical، ولكنه كان تعبيراً يبين الخاصية الأساسية "للأشياء" (أي البراجماتا prágmata بالمعنى الرواقي "للمعنى") ؛ أي التي تستخدم فى الكلام، والتى هى معنى الألفاظ الفعلية. وهذا الاستخدام غير الفنى يظهر فى العبارتين التاليتين: "الألفاظ تُنطق، ولكن المعانى prágmata تُقال؛ وهذا ـ على وجه الدقة ـ هو السبب في أنها تسمى ـ أيضا ـ الـ "ليكتا"[30]، و "كل معنى (lektón) يجب أن يقال، ومن ثم يكتسب هذا الاسم"[31].

وبطريقة مماثلة يلخص أغسطين في الفصل الخامس من كتابه "الجدل"[32] العناصر التي تكوّن المعنى فيقول: "إن الكلمة Verbum[33] علامة لأي شيء يمكن أن يفهمه السامع إذا ما نطق بها متكلم. والشيء (res) هو كل شيء يمكن أن يحس، أو يدرك، أو يُقَدَّر ... وكل شيء في الكلمة لا يُدرك بالأذن، بل بالعقل، ويُختزن في العقل، يُسمَّى dicible»[34].

إن هناك جهوداً متعددة بُذلت لإعطاء المفهوم الرواقي للمعنى مكانته في السياق المنطقي؛[35]. ولقد شرح شتينتال ـ بشكل جيد ـ قيمة هذه الجهود، وذلك على الرغم من اتجاهه السلبي نحو التجديد الرواقي حيث يقول: " إن الليكتون ليس إلا ما أسماه ارسطو " tà en tèi phônèi, hai en tèi phônèi kataphaseis kaì apóphaseis" والذي ظل يفرق بينه وبين الحدس» "dóxa". ولايكمن الاختلاف في المضمون (لأن الفكرة

والليكتون لهما مضمون واحد)، ولكنه يكمن في طريقة الوجود التى يجب أن تكون هي المسألة، خصوصاً في رأي الرواقيين"[36].

وينبغي ـ على الرغم من ذلك ـ أن نضيف أن هناك في النظرية الرواقية اختلافاً بين "الليكتون" و"المفهوم "* nóèma ليس فقط على المستوى الوجودي (الأونطولوجي): (عدم وجود الليكتا في مقابل الوجود العيني للمفاهيم noèmata)[37]، ولكن على مستوى التطبيق أيضاً، كما رأينا ـ مثلاً ـ في ملاحظة الشارح الهوميري المجهول. ولقد كان هذا الخلاف ـ على وجه الدقة ـ هو الذي قاد الرواقيين لاشتراط شيء آخر منفصل عن فكرة "المفهوم = النويما"[38].

ويفترض عدد من المؤلفين أن هناك صلة بين المصطلح الرواقي "الليكتون" والكلمة العربية "معنى"[39] ولكن هذا الافتراض قام ـ بوجه عام ـ على النصوص الفلسفية، وهذا يغفل أن الوجود الأول للمصطلح العربي إنما ورد في النصوص النحوية؛ أعني في كتاب سيبويه. ومعنى ذلك أنه إذا كان ثمة علاقة بين المصطلح العربي والمصطلح اليوناني، فإن هذه العلاقة ينبغي إثباتها ـ أولاً ـ من خلال الاتصال النحوي بين اليونان والعرب، وليس من خلال ترجمات الأعمال اليونانية الفلسفية.

في النحو العربي نجد زوجين من الكلمات التي تدل على هذين الوجودين المتقابلين: اللفظ والمعنى. أما الزوج الأول فهو كلمتا "الاسم" و"المسمى" اللتان تدلان على التقابل بين الكلمة والشيء الحقيقي الموجود في العالم الخارجي الذي تدل عليه هذه الكلمة. ولم يستخدم سيبويه مصطلح "المسمى" في كتابه، ولكن اسم سيبويه ورد في مناقشة حول التطابق بين الاسم والمسمى[40]. وبالنسبة لهذين المصطلحين فإننا نجد تماثلاً واضحاً مع

النصوص اليونانية: فأمونيوس يستخدم مصطلحي: الاسم noma´ والمسمى onomazómenon في شرحه لكتاب أرسطو "العبارة" حيث يقول: "لأنه إذا كان اسم الشيء هو المسمى نفسه؛ فسيكون من الواضح أنه في غياب المسمى لن تكون الألفاظ التى لامعنى لها أسماء"[41]. وأيضاً يوجد مصطلح "المسمى" في المفردات الفنية لأبوللينوس ديسكيلوس[42]. ومن المحتمل تماماً أن يكون هذا الزوج من الكلمات قد وجد طريقه إلى النحو العربي والمنطق العربي عبر ترجمات الأعمال الفلسفية اليونانية. وهذا يوضح ـ بشكل دقيق ـ لماذا استُخدم هذان المصطلحان في المناقشات الدائرة حول التطابق بين الاسم والمسمى، وهي قضية منطقية تنتمي إلى عصر متأخر، ولهذا فنحن لانعتقد أن سيبويه قد استخدم مصطلح "المسمى"، ومن ثم ينبغي أن يُفسَّر ورود اسمه في المناقشة المشار إليها بطريقة أخرى. ولقد أشرنا إلى النقاش الذي دار حول معنى مصطلح "المسمى" في مقابل مصطلح "الاسم"[43].

ولدينا في الدرجة الثانية هذان اللفظان: "لفظ" و "معنى"؛ باعتبارهما تعبيراً عن التقابل بين التعبير الصوتى ومعناه. وهذان المصطلحان يضارعان ذلك التمييز الشائع في النحو اليوناني المتأخر بين اللفظ phônè والمعنى sèmainómenon[44]. ولقد وُجِد أساس هذا التقابل في النظريات الرواقية حول المعنى. فهم الذين أقاموا تمييزاً دقيقاً بين الجانب الصوتي والجانب الدلالي للعلامة اللغوية. وذلك ما رأيناه في الاقتباس المأخوذ عن سيكتوس أمبريقوس. والعلامة sèmaînon هي: الدالّ؛ أي الجانب الصوتي (= phônè)، والليكتون هو ارتباطها الدلالي (= المسمَّى sèmainómenon). وفي النحو العربي يُستخدم اللفظ والمعنى بالطريقة نفسها بشكل دقيق؛ أي بوصفهما مصطلحين

يمثلان جانبي العلامة اللغوية. أما بالنسبة للصوت sound غير اللغوى فقد استخدم العرب مصطلح "صوت"، وفي النحو اليوناني نجد في هذه الحالة أيضاً مصطلح phônè. وظل مصطلحا اللفظ والمعنى التعبيرين الشائعين فى كل من النحو البصري والنحو الكوفي[45]. أما التمييز بينهما فقد تحقق لدى النحاة المتأخرين.

وليس هناك إثبات مباشر ـ بعيداً عن التشابه في المعنى بين الفعل العربي "عنى" الذى يمكن أن يكون ترجمة للفعل اليوناني légein (= to intend) ـ يؤدي إلى أن "المعنى" عند العرب كان نسخة من الليكتون الرواقي. ولكن أياً ما كانت العلاقة الاصطلاحية بين زوج المصطلحات في العربية وزوج المصطلحات في اليونانية فإن ما يبدو ـ إلى حد ما ـ هو أن هناك صلة بين كلمة "معنى" والمصطلح الرواقي "براجما" الذي استُخدم مرادفاً لليكتون. ففي البداية أخذ مصطلح "براجما" المعنى غير الفني "للشيء"[46]. ثم اكتسب ـ في المصطلح الرواقي ـ معنى " الشيء المدلول عليه بالألفاظ؛ أي المعنى (=الليكتون). وفيما بعد نجد أن "براجما" يستخدم غالباً في معنى "الشيء المجرد" في مقابل كلمة sôma التي تعني "الشيء المحسوس". وهذا المعنى الجديد ربما تؤكده حقيقة أن الرواقيين يعتقدون أن "البراجماتا" (بالمعنى الرواقي للمعاني) غير متجسدة[47]. وبهذا المعنى الجديد استُخدمت الكلمة ـ مثلاً ـ عند ديونيسيوس ثراكس الذي قسّم الكلمات التي تنتمي إلى مقولة الاسم إلى أسماء مجردة وأسماء محسوسة، فيقول في تعريف الاسم: "الاسم هو أحد أنواع الكلمة، وهو معرب، ويمكن أن يدل على جسم أو على شيء مجرد"[48]. ونحن نجد هذا التقسيم بعينه ـ أسماء مجردة وأسماء محسوسة ـ عند الزمخشري الذي استخدم مصطلح "اسم عين" (اسم محسوس)، ومصطلح

"اسم معنى (اسم مجرد) للتعبير عن مقولتي الأسماء نفسيهما[49]. وهنا تبدو كلمة "معنى" ـ التي افترض أنها ترجمة للمصطلح الرواقي: "الليكتون" ـ ترجمةً لكلمة "براجما" التي استُخدمت ـ كما رأينا ـ في المصطلحات الرواقية مرادفة للمصطلح نفسه: "ليكتون" بمعنى "المعنى". ويستخدم ابن جنى هذين المصطلحين: عين ومعنى، بل إنه يعطى ـ كأول مثالين لمقولة الأسماء المحسوسة ـ الاسمين نفسيهما اللذين استخدمهما ديوينسيوس ثراكس في هذا السياق. يقول ابن جنى: " المصادر أجناس المعاني، كما غيرها أجناس الأعيان، نحو: رجل، وفرس، وغلام، وبستان"[50].

ونتيجة للمعنى المجرد لكلمة "معنى"، وللفوضى التى دارت في العالم اليوناني حول المعنى الدقيق لكلمة "ليكتون" التي كثيراً ما اعتُقد أنها تعادل: مفهومي "الفكرة والفكر"، فإننا نجد كلمة "معنى" في ترجمات الكتابات الفلسفية اليونانية مرادفة للمصطلح الأرسطي "نويما" noèma. ونحن لا نتفق مع "فان إس" في أن هذه الترجمة نتجت عن التطابق شبه التام بين معنى الكلمتين[51]. فالفصل بين الفكر والمعنى كان أساسياً في المنطق الرواقي كما وضحنا من قبل. ولكن هذا الفصل أُسِيء فهمه، أو لم يُفهم على الإطلاق في التراث الكلاسيكي[52]. وسوء الفهم هذا ـ لمعنى الليكتون والبراجما ـ يوضح أيضاً ترجمة العرب للمصطلح اليوناني lógos (= الجملة) بـ "المعنى"، وذلك في نص لحنين بن إسحق[53]. ومن المحتمل أيضاً أن يكون استخدام "البراجما" في بعض السياقات قد سبب بعض الغموض، حيث يبدو أن هذا المصطلح يعني غالباً "الجملة"[54]. وتصل الفوضى ذروتها في أحد شروح الفارابي الذي ترجم الكلمة الأرسطية "براجماتا" بـ"المعاني"، ومن الواضح أن ذلك سببه

سوء فهم الكلمة، وأخذها بمعناها الرواقي. وبالطبع فإن أرسطو لم يعرف هذا المعنى الرواقي: إذ إنه استخدم الكلمة دلالة على الأشياء في العالم الخارجي (وهي التي يعبَّر عنها في المصطلح الرواقي بكلمة tunchánonta)[55]. وهذه الترجمة غير الصحيحة نفسها وُجدت لدى جابر بن حيان[56].

وعلى ضوء ما سبق ينبغي أن نميز بين استعمالين لكلمة "معنى": فمن ناحية أولى: لدينا كلمة "معنى" متقاطعة مع كلمة "لفظ"؛ أي "المعنى المرتبط باللفظ". ومن ناحية أخرى: لدينا كلمة "معنى" بمعنى "الشيء المجرد". ومن الممكن تحت تأثير هذا الاستعمال الثاني أن تكون كلمة "معنى" قد استُخدمت غالباً بالطريقة نفسها التي استُخدم بها مصطلح eidos في الأفلاطونية: فهي إذن الارتباط التجريدي لشيء فيزيقي قائم في العالم الطبيعي. ويمكن أن يقع هذا الرابط التجريدي داخل العقل أو خارجه؛ أي في الذات المتكلمة أو في الأشياء. ولقد كانت فكرة المعنى القائم في النفس مثار جدل حار في مناقشات عديدة. ويمكن أن توجد معلومات وثيقة الصلة بالموضوع في الكتاب السابع من كتاب عبد الجبار: المغني، وذلك في الفصل الذي يعالج تفنيد رأي الذين يزعمون أن الكلام هو معنى داخل العقل. فعندما حاول مُناظِره أن يقنعه أن ذلك المعنى المفترض داخل العقل مطابق للفكر، فإن عبد الجبار يرد قائلاً: "فإن قال: إن الذي أشير إليه هو الفكر والنظر؛ لأن ذلك هو الكلام وما سمع يدل عليه[57]، قيل له: إن كنتَ إلى هذا أشرت فقد أخطأت في العبارة، وأنت مصيب في المعنى، وسبيلك سبيل من ادّعى أن الحركة معنى في النفس وأشار إلى الإرادة. وقد علمنا أن الفكر لا نسبة بينه وبين العبارات، فكيف يقال إنها دلالة عَلَيه"[58]. وهنا نجد جوهر النظرية

الرواقية معبراً عنها ربما بطريقة غير ناضجة. وهي النظرية التي تذهب إلى أنه ليس هناك تطابق بين الفكر والكلام، وإلا فسيكون من المستحيل ـ كما يقرر عبد الجبار ـ أن نقول إن الشخص "يتكلم بدون تفكير". وسنجد ابن حزم يستخدم النظرية نفسها.

ومن ناحية أخرى لا نستطيع أن نطابق بين "المعنى" والأشياء الطبيعية نفسها كما فعل الفارابي وجابر بن حيان في العبارات التي اقتبسناها عنهما، ربما لأنهما أساءا فهم معنى المصطلح الأرسطي "براجماتا". فعندما يقول الفارابي: "والآثار التي في النفس مثالات للمعاني الموجودة خارج النفس"[59]. فإنه بكل الاحتمالات يشير إلى الأشياء الطبيعية. ومن ناحية أخرى فإنه عندما يتحدث المعتزلة عن المعاني التى خارج النفس؛ فإنهم يشيرون إلى شيء غير فيزيقي داخل الأشياء.

ولقد درس فرانك[60] معنى مصطلح "المعنى" في أعمال الفيلسوف المعتزلى "معمر بن عباد (ت835 م / 220 هـ). وخلاصة النتيجة التي توصل إليها أن المعنى عند معمر غالباً ما يكتسب معنى "العلة"[61]. وهذا يعني أن "المعنى" هو "المميِّز العلّي الجوهري لكون الشيء على ماهو عليه". وبعبارة أخرى: إن صفة أي عرض في أي جوهر متسببة عن سلسلة غير متناهية من العوامل العلّية (المعاني). وهذه العوامل غير متناهية لأن كل واحد منها مسبَّب عن الأخر. وهذه هي "العلة الموجبة" التي يتحدث عنها عبد الجبار[62]. فعندما يكون هناك ـ في كل شيء ـ شيءٌ يجعله على ماهو عليه، وعندما يسمَّى هذا الشيء "معنى"، فلابد أن نفترض ـ بشكل طبيعي ـ أن هذا "المعنى" يتصل بالضرورة بالكلمة التي تعبر عن الشيء، وهذا هو ما فهمه ـ بالفعل ـ أحد المعتزلة[63]. ولن

نـدخل هـنا في قضية أي من هاتين النظريتين قد وضعت أولاً، وما إذا كنا نستطيع تفسير نظريات معمر عن المعنى من خلال هذا الرأي، أو بطريقة أخرى.

وعلـى الـرغم مـن ذلـك فلـيس من الضروري أن نذهب إلى الحد الذى ذهـب إليه المعتزلة، فنفهم المعنى كنوع من العلة الذاتية داخل الشيء يتزامن وجـودها مـع الشـيء نفسـه دائمـاً. وأيضـاً ربمـا ينظـر إلـيها ـ أيْ المعانـي ـ باعتـبارها "مقاصد كلية" intentions universales في الأشياء، وضعها الله ـ سبحانه وتعـالى ـ فيها، وهي تشكل المادة الخام للعقل المفكر. وهذا المفهوم موجود في النظريات السيكولوجية عند ابن رشد، وابن سينا[64]. فالمعاني ـ في نظـرياتهما ـ هـي تلـك العناصر الموجـودة في الأشياء، وهي لاتدرَك بالحواس الطبيعـية، ولكـن بـنوع من القدرة الإدراكية للعقل (يسميها ابن رشد: القوى المتفكـرة، ويسـميها ابـن سـينا: القوى الباطنة)[65]. وبالنسبة للمعنى فهو الشيء الـذي تدركه النفس من المحسوس من غير أن يدركه الحس الظاهر أولاً[66]. وهنا نسـتطيع أن نقـارن ذلـك بتعـريف الـرواقيين السـابق للمعنـى: السـيمينون هـو الـبراجما نفسـه الـتي يعبَّـر عنها باللفظ، وهو ما نفهمه في ارتباطه بإدراكنا[67]. ففـي التعـريف الرواقـي: الفكر والمعنى هما تطوران متوازيان في العقل، في حين أننا نجد في نظريات ابن رشد وابن سينا: المعنى يقع داخل الأشياء الفيزيقية. وفي هذه الحالة فإن معنى "المعاني" قريب جداً من المفهوم الأرسطي "للصورة". وهـناك صدى واهن لملاحظة أمونيوس غير الصحيحة من أن الليكتون يقع بين المفهوم والشيء، وليس بين اللفظ والمفهوم كما كان ينبغي أن يقول[68].

ولم يكـن كـل ذلك مقبولاً على الإطلاق عند ابن حزم (ت 456 هـ / 1064 م). فبالنسبة له ـ بوصفه ظاهرياً شديد الإيمان بأن الله هو خالق الكلام ـ فإن معنى

الكلمة ليس متطابقاً مع شيء موجود في الأشياء، ولا مع شيء موجود في العقل: المعنى هو شيء موضوعي مرتبط بالتعبير الصوتي، فالكلمة لها معنى لأن الله أعطاها هذا المعنى، ولانجرؤ على تفسير المعنى بطريقة أخرى إلا بهذا الشكل الحرفي، فضلاً عن الإشارة إلى تغييره. ولابد أن نتقبل المعنى الواضح والظاهر من الكلام كما يفهمه ـ بوضوح ـ كل شخص خلال الكلام المعتاد (الظاهر)[69]. وهذا يعني أن العلاقة بين الكلمة ومعناها ضرورية، ليس بسبب سلسلة لانهائية من المعاني، كما في نظريات معمر، ولكن بسبب أن الله خلق الكلمات ومعانيها معاً. ولا يمكن التعبير عن مقصودنا إلا طبقاً للمقصود الموضوعي للكلمة (أي معناها). ومن الصحيح القول إن المراد من صيغة الأمر هو المعنى المستحَق لتعبيرها الصوتي، ولبنائها الصرفي[70]. (أي أن صيغة الأمر لها معنى، ودورُنا محدد في وضع هذا المعنى في الاستعمال). فالمعنى يرتبط بشيء في العالم الطبيعي (المسمَّى) وليس بمفهومنا لهذا الشيء. ونتيجة لأسباب ودوافع مختلفة تماماً فإن ابن حزم والرواقيين توصلوا إلى الرأي نفسه: المعنى والمفهوم شيئان مختلفان، على الرغم من أن كليهما مرتبطان بالأشياء الطبيعية. وأخيراً، لابد أن نشير لمعنى آخر لمصطلح "المعنى" وهو "النيَّة". وهذا المصطلح يترادف غالباً مع مصطلحات أخرى منها: "معنًى" و "مقصود". ومن المحتمل أن يكون هذا المعنى قد جاء عن طريق معنى الفعل الذى اشتق منه مصطلح "المعنى" وهو: عنى؛ أي "نوى"[71].

حواشي الفصل العاشر

(1) القاضي عبد الجبار، المغني. 7. 18. 13-14

(2) انظر الفصل الأول من هذا الكتاب ـ حاشية رقم 45

(3) في تاريخ هذه الفترة انظر: Hitti, 1968[9], 306 - 16

(4) انظر على سبيل المثال: Jadaane, 1968

(5) انظر الفصل الثالث، قسم(ب)، حاشية 36

(6) انظر الفصل الثالث، قسم (أ)، حاشية 12

(7) انظر الفصل الثالث، قسم (ب)، حاشية 7

(8) انظر فيما سبق الفصل الثاني.

(9) انظر فيما سبق الفصل الثاني، حاشية 44

(10) انظر الفصل الثالث، قسم (ج).

(11) انظر الفصل السابع ـ حاشية 8

(12) انظر الفصل الثالث، قسم (ج)

(13) انظر الفصل الثاني، حاشية 37

(14) انظر الفصل السابع، حاشية 33

(15) انظر الفصل الثالث، قسم (ج)

(16) Diog. Laert,7, 41- 2= SVF, 2, 48: "يقول بعض الناس إن الجزء المنطقي (أي من الفلسفة) ينقسم إلى علمين هما: البلاغة والجدل ...، (كما يقولون) إن البلاغة هي علم فن الحديث عن الأشياء المتجادل فيها، وإن الجدل هو علم النقاش الصحيح حول الأشياء عن طريق السؤال والجواب. وهذا هو سبب تعريفهم له (أي الجدل) كما يلي: إنه علم الصدق والكذب وما ليس منهما. ويرد في Diog. Laert. 7, 62= SVF2, 122: "الجدل ـ في رأي بوزيدونيوس ـ هو علم الصدق والكذب وما ليس منهما، ويحدث أحياناً أن يبحث في الدال والمدلول، كما يقول كريسبوس".

(17) مثلاً: Aristot. rhet. 1405 b 6 - 8: " إن جمال الكلمة قد يقع ـ كما قرر

ليكومنيوس - في الأصوات أو المعنى، كما أن قبحها كذلك".

(18) هذا الاختلاف يتصدر كتاب أرسطو anal. post.,76 b 24 - 7 : "إن البرهان لايتعلق بالكلام الخارجي، ولكن بالكلام الذي في العقل؛ لأنه (أي إذا تعلق بالكلام الخارجي) ليس بقياس؛ لأن من الممكن دائماً الاعتراض على الكلام الخارجي، ولكن ليس دائماً الاعتراض على الكلام الداخلي". وهذا التمييز نفسه بين نوعين من الكلام يقع في فترة مبكرة تمتد إلى محاورة أفلاطون "السوفسطيقا" Plato. Soph. 263 التي تلاعب فيها بكلمتي Lógos و diálogos . كما أن المؤلفين اللاتين استخدموا فيما بعد كلمتي ratio و oratio (cf. also Theaet. 189 E - 190A) وهذا هو مصدر التمييز بين "الكلام بالألفاظ" و "الكلام بالفكر"، وهو التمييزالذى عُبِّر عنه فيما بعد بـ: propharikiòs lógos و endiáthetos lógos على التوالي. ولقد أوضح بوهلنز [Pohlenz, 1939, 191 - 8] أن هذا التمييز - على الرغم من مشابهته - بدرجة معينة للنظرية الرواقية - لايمكن أن يُنسَب إلى قدامى الرواقيين، وأن ما يقع عادة تحت عنوان endiáthetos lógos [cf. SVF 8, 135] قد عالجه الرواقيون تحت عنوان sèmainómena. وبعبارة أخرى فإن الرواقيين قد عرفوا هذا التمييز، ولكن - فقط - بالقدر الذى يساعد في التمييز بدقة بين الفكر والكلام، وليس كتمييز بين الجانب الفيزيقي والجانب السيكولوجي للكلام. ويستطيع المرء أن يقول أن الـ sèmainómena (الدلالات) تتطابق مع - أو تماثل نفس مضمون - الكلام الداخلى endiáthetos lógos في نظام لايميز بين الأفكار والمعنى. وينسب فورفوريوس التمييز بين "الكلام الخارجي" و"الكلام الداخلي" إلى الرواقيين بشكل صريح (de abstin. 3, 2 - 17) وهو مايمكن تفسيره على النحو التالي: إن الرواقيين قد استخدموا - فعلاً - هذا التمييز، ولكن في معنى التقابل بين الأفكار [énnoiai endiathetos = SVF2,83]، والألفاظ مع معانيها [= prophorikòs lógos phônè+ prágmata] ولقد فُهِم هذا التقابل - فيما بعد - بوصفه تمييزاً بين الكلام الداخلي والكلام الخارجي.

(19) Aristot. de interpret. 16 a 3 - 8 وانظر في مناقشة هذا النص الصعب

وهـو يقتبس Pinborg, 1967, 36 وانظرأيضاً .Steinthal, 1890², 1185 sqq. تـرجمة بويثـيوس Boethius اللاتينـية لهـذا الـنص، وهي الترجمة التي أصبح هذا الـنص مـن خلالهـا معروفاً لدى علماء العصور الوسطى في العالم الغربي. وانظر أيضاً:
Pinborg, 1972, p. 30-1; Ackrill, 1963, pp. 113- 5; Kretzmann, 1974; Cosriu, 1970, 65 - 70; Larkin, 1971, 12 sqq..

(20) Steinthal, 1890², 1, 288

(21) انظر فيما يأتي حاشية 52

(22) SVF 2, 169

(23) ولقد شـرح "مـيت" Mette هـذا الـنص ـ بشـكل صـحيح ـ مسـتعيناً بشـذرة مـن سيمبليقوس (1952, 12). وانظر كذلك: Barwick, 1957, 53- 4; Gentinetta, 1961, 107 - 8; 114 sqq. ونص شذرة سيمبليقوس يرد في SVF 2, 177

(24) لمعـرفة الخلفية غير اليونانية لكثير من الرواقيين انظر: Pohlenz, 1939, 157. ويمكـن أن نشـير أيضـاً إلى اهـتمام كريسـبوس بـالكلام الاسـتعاري الـذي ربمـا بدا له أكثـرخيالاً مما يبدو لليونانيين الأصليين– انظر SVF 2, 259, 28; 260, 39; 261 16; 263, 3; 263, 9; SVF 3, 125, 12

(25) SVF 2,171; cf. may be also the quotation from Ps.- Apuleius, SVF 2, 204 a , and van den Bergh 1954, 2, 4 .

(26) Amm.Comm. in Aristot. de interpret. 17, 24, ed. Busse = SVF 2, 168 ومـن الصـحيح ـ بالطـبع ـ أن عـبارة أمونيوس التي مؤداها أن "الليكتا" هي أشياء تتوسط بـين الأفكـار (المفاهيم) والأشياء ـ ليست صادقة على إطلاقها؛ إذ كان ينبغي عليه أن يقول إنها أشياء تتوسـط بـين الألفاظ والمفاهيم (Long, 1971, 81). ومن ناحية أخرى، يمكن فهم هذه العـبارة بطـريقة أقـل فنـية (أشياء منفصلة عن الأفكار والأشياء). ولا يمكن قبول تسوية لونج لثلاثـية sèmeîon - lektón- tunchánon بثلاثـية: logikè phantasia -lektón- phantasthén. فالأشـياء تسـبب انطـباعاً في العقـل، أو صـورة في العقـل (فانـتازيا)، وعلى المسـتوى اللغـوي تتمـثل الأشـياء بهـذه الهـوية اللغـوية: اللفظ ـ المعنى، وبعض الصور

تقابل ـ أو ترتبط بمثل هذه المعاني، ومن ثم فهي تسمَّى صوراً عقلية (أي معبرة، قابلة للتوصيل). ومن الخطأ التأكيد على أن "الكلمات التي يستقبلها السامع لابد أن تكون منطوق الصورة العقلية للمتكلم" (long, ib.)؛ فالسامع يستقبل الألفاظ التي تصدرها نفس المتكلم الناطقة phônètikon، وهي إحدى ملكات ـ أو أجزاء ـ العقل.

(27) Pinborg, 1967, 9 وهو يتابع هذه القضية حتى العصور الحديثة.

(28) Sext. Emp. adv. math. 8 ,11 = SVF2, 166

(29) Steinthal,1890[2], 1, 289 – وهو يقول إنه في هذه الحالة يختلط "الليكتون" بـ "النويما"nóèma . والحقيقة أن كلمة parhuphistámenon لاتترجم بـ das im Verstande vorhandene، ولكن لابد أن تترجم بـ "التلازم والارتباط بما في العقل" "Coexisting with and correlating with what is in the mind. وفي معنى هذه الكلمة انظر: Liddell/ Scott,s.v وبالنسبة للجملة المقتبسة هناك أضف: Apoll. Dysk. synt. passim. cf. Schneider`s index, s.v); Long, 1971, 25; 110, note,71 77, 80, 84; 108, note

(30) SVF 3, 2B, 22- 3, a quatation from the téchnè of Diogenes the Babylonian

(31) Sext. Emp. adv. math. 8, 80 = SVF2, 167 وإن المرء ليعجب مما إذا كان مصطلح legómena الواقع في عناوين أعمال رواقية كثيرة لايعني الشيء نفسه؛ أي المعنى بقدر مايعبَّر عنه فيما يقال ـ انظر كتاب كريسبوس: Perì tôn stoicheiôn toû lógou kai tôn legoménôn, SVF2,6,17 وكتاباً آخر له بعنوان: Perì tès suntáxeôs tôn Legoménôn, SVF2,6 18 وانظر ـ بخاصة ـ عنوان كتاب أنتيباتروس Antipatros: Perì léxeôs kaì tôn legoménôn, SVF3 247, 25- 6 (léxis = phônè ;) legómena = lektá, prágmata ? وانظر ـ أيضاً ـ حول استخدام مصطلح legómenon لدى شراح أرسطو Long, 1971, 107, n. 13; 108,n.23

(32) استُخدم هذا المصدر بالفعل ـ على يد "شميت" Schmidt في إعادة تركيبه للنظرية الرواقية 1839, 54- 5 وانظر كذلك: Barwick, 1957, 8 - 28; de Rijk, 1968

(33) استُخدم مصطلح Verbum عند أوغسطين Augustinus بمعنيين: فهو يمكن أن

يعني "الشكل الصوتي لكلمة ما"، وأيضاً يمكن أن يعني "وحدة اللفظ والمعنى"؛ أي "الوحدة اللغوية". وبهذا المعنى الثاني تقريباً يستخدم أبوللينوس ديسكيلوس مصطلح lektón ؛ أي بمعنى "الكلمة بقدر ما تعني شيئاً" ـ انظر: Schneider`s index,s .v. وبهذا المعنى فهو يعادل المصطلحين الرواقيين Léxis sèmantikè ; phônè sèmamtikè انظر: SVF2, 48, 29 - 30; 3,213,8

(34) August. dialect. V. 7, 6 - 7; 8, 4 - 5

(35) انظرعلى سبيل المثال:

Christensen, 1962, 44- 8; Bochenski, 1956, 126 sqq.; Mates, 1961[2], 11- 26; Mignucci, 1965, 88- 103; Virieux- Reymond,1941; long, 1971; Kneale/ Kneale, 1962, 139- 43; Pinborg, 1972, 31-2

(36) Steinthal, 1890[2] , 1, 296

(37) في لامادية "الليكتا" انظر: Sext. Emp. adv. math. 8, 409 = SVF2, 85; cf SVF2, 170, 2, 331, 2, 48, 23 وانظر مناقشة Long, 1971, 84, 90 . والليكتون لا يمتلك إلا وجوداً ذهيناً huphestánai، ولايمكن فهمه إلا عن طريق الاستدلال والتجريد (katà metábasin tina) Diog. laert. 7, 53; Sext. Emp. adv. math. 9, 393; long, 1971, 109, n, 54.

(38) انظر أيضا تلخيص شميت Schmidt المتاز للآراء الرواقية حول المعنى 1839, 55,n, 78 وانظر كذلك: Christensen, 1962, 45 - 6

(39) Rescher, 1966, 80, n. 39; van Ess, 1970, 33; Gätje, 1965, 280 sqq.; van den Bergh, 1954, 2, 188

(40) انظر ـ فيما سبق ـ الفصل الثامن حاشية 67

(41) Amm. Comment. in Aristot. de interpret. 30, 18 - 21, ed. Busse; cf. ib. 35, 1 - 2; 10 -1; 38, 3 - 4, 39, 4 - 5

(42) Apoll. Dysk. Synt. 113, 11

(43) انظر ـ فيما سبق ـ الفصل الثامن.

(44) أو dèloúmenon ـ انظر: .Schneider`s index, s.v ولم يُستخدم مصطلح lektón مرتبطاً بمصطلح phônè ـ إلا مرة واحدة (adv.136, 32) ـ ويناقش Heinrichs, 1969, 82 - 69 الجدل الذي دار حول اللفظ والمعنى في النظرية الأدبية.

(45) بالنسبة للنحو الكوفي ـ انظر: مجالس ثعلب، 2. 387. 3 وما بعده.

(46) انظر على سبيل المثال : Aristot. de interpret. 17 a 38

(47) انظر ـ فيما سبق ـ حاشية 38

(48) Dion. Thr. 24, 3

(49) الزمخشري، المفصل. 5، 3

(50) ابن جني، الخصائص 2، 206، 8-10

(51) Van Ess. 1970, 33, n. 62

(52) انظر على سبيل المثال: .Simpl. Comment. in Aristot. Categ. 10, 3 sqq حيث يقول: إن "الليكتا" هي الأفكار.

(53) Gätje, 1965, 280

(54) Diog. Laert. 7, 64; id. 7, 66 = SVF 2, 186

(55) الفارابي: شرح العبارة **27**، **23**= Aristot. de interpret. 16 a 7 وكذلك = Aristot. top. 108 a 18 sqq.; soph. el. 165 a 6 - 14 وحول prágmata = tunchánonta انظر Long, 1971, 80

(56) جابر بن حيان، ط. كراوس 5- kraus, 1942, 2, 258, nn. 4

(57) القاضي عبد الجبار، المغني.7. 14-20

(58) السابق، 18. 6-11. ويحتمل أن يكون مُناظِر عبدالجبار في تلك المسألة أشعرياً. فنحن نجد الأشاعرة يدافعون عن نظرية أن الكلام معنى قائم في النفس، وذلك يبدو في "رسائل" ابن عقيل الحنبلي (ت 490 هـ / 1095 م): رسائل في القرآن وإثبات الحرف والصوت رداً على الأشعرية، 22 وما يليها.

(59) الفارابي، شرح العبارة، 24. 24- 25. 1

(60) Frank , 1967 وانظر كذلك : نادر 1956م، 208- 210

(61) ويمكننا أن نضيف إلى اقتباس فرانك نصاً آخر من "الإحكام" لابن حزم، 8، 1129، 9-10 وهو: "وقد سمّى بعضهم أيضاً: العلل "المعاني"، وهذا من عظيم شغبهم وفاسد متعلقهم، وإنما المعنى تفسير اللفظ" (أي أنه ليس علة لشيء).

(62) مثلاً: القاضي عبد الجبار، المغني، 7. 15، 7. 19، 8

(63) انظر الفصل التاسع - حاشية 65

(64) انظر Gätje, 1971[b]

(65) انظر Gätje, 1965

(66) ابن سينا، الشفاء، 43؛ وانظر Gätje, 1965, 279

(67) SVF 2, 166 وانظر كذلك ملاحظات حول التجريدات abstractions في شرح ديونيسيوس ثراكس D. T. 217, 7 - 8; 360, 8 - 11; 572, 17

(68) انظر فيما سبق حاشية 26

(69) ومن هنا جاء اسم المدرسة "الظاهرية" - انظر Goldziher, 1884

(70) ابن حزم، الإحكام، 3. 261. 9 وفي هذه الفقرة انظر: Arnaldez, 1956, 52, n. 2 ,58. وهو يترجم هذا النص عن ابن حزم: "وضح أن الأمر مراد به معنى مختص بلفظه وبنيته" على النحو التالي: " Il est constant que pour l'imperatif, son propos (murad) est une signification (ma`na) particularisée par son expression verbale (lafz) et son intention (niyya)" ومن الواضح أنه قرأ اللفظة الأخيرة في النص على أساس أنها (بـ + نيّة) وليس على أساس أنها (بنية). ونحن لا نتفق معه في هذه الترجمة، لأن ابن حزم لم يتحدث من قبل - في هذا الفصل - عن "النية"، ولأن الربط بين "اللفظ والبنية" (أو اللفظ والمبنى) هو التعبير النموذجي. وفضلاً عن ذلك فنحن لانعتقد أن تفسير أرنالديز "للنية" intention significative صحيح. فمصطلح "نية" يستخدم عموماً بمعنى "نية المتكلم" (انظر: سيبويه، الكتاب. 1. 123. 11، 1. 125. 13، 1. 126. 4، ابن جني، الخصائص. 1. 309. 9، 1. 313. 14؛ الزجاجي، مجالس العلماء. 320. 6؛ ابن الأنباري، الإنصاف. 36. 11. 198. 5، 259. 17، 287. 21) وليس بمعنى "المعنى النحوي الموضوعي غير المرتبط

بنية المتكلم". (هناك مرة وحيدة نجد فيها: "نية الإضافة" في الخصائص 2. 303، 10) كما نجد دلالة أخرى في الإيضاح للزجاجي ص 103 : " في نية حركة".

(71) الرازي، مفاتيح الغيب 1. 16،24 حيث يقول: "لأن المعنى عبارة عن الشيء الذى عناه العاني، وقصده القاصد". وانظر كذلك: "مُعنًّى" في اللامات للزجاجي ص23. 10 و "مَعنيَّات" في: الخصائص 2 . 300. 1، واستُخدم مصطلح "مقصود" - بهذاا المعنى - في كتاب الإنصاف لابن الأنباري. 48. 5. 54. 20، 63. 20. 139. 1. وكتاب الإيضاح للزجاجي 134. 2. ومن المحتمل أن يكون المصطلحان الأول والثاني من هذه المترادفات مشتقين من كلمة "معنى".

تنويه

بعد إتمام مخطوطة هذا الكتاب تلقيت نسخة من رسالة الدكتور J. R. T. M. Peters ، وهي بعنوان : God`s created speech: A study in the speculative thought of the Mu`tazili Qadi L- Qudat Abu L-Hasan Abd al- Gabbar bn Ahmed al- Hamadani . (diss. Nijmegen; Leiden, 1976.

" كلام الله المخلوق: دراسة في الفكر التأملي للمعتزليّ قاضي القضاة أبي الحسن عبدالجبار بن أحمد الحمداني".

وفي هذه الرسالة يحلل بيترز ـ للمرة الأولى وبتفصيلات موسعة ـ البناء الفكري والمصطلحي للقاضي عبدالجبار، وبخاصة الكتاب السابع من "المغني". وسأكتفى هنا بالإشارة إلى المواضع ذات الصلة المباشرة بموضوع دراستي، دون أن أعطي تعليقات:

- تقسيم الأصوات (المغنى 16،6،7 ـ 7. 2، وانظركتابنا هذا: ص 89-90)، Peters, 1976, 38 - 42; 295 - 9 (ويقترح بيترز التصحيح نفسه الذي طرحتُه لكلمة "مقيد" غير أنه يترجمها بـ "Fluent" "bound together" (296 , note 17 .cf. ib. 139, note 160)

- المعنى القائم في النفس: (المغنى 14،7 ـ 20 ، وانظر كتابنا هذا ص 260-261)، Peters, 1976, 308 - 12

- الكلام فعل المتكلم: (المغنى 7. 48 ومايليها، وانظر كتابنا هذا ص 224)؛

Peters, 1976, 209 - 10

ومـن المؤكد أن تحليل بيترز لكتاب "المغني" للقاضي عبدالجبار ذو أهمية قصوى في دراسة الأفكار العربية حول طبيعة الكلام.

وأخـيراً أود أن أشـير إلى كتاب آخر، لم أستطع للأسف الإفادة به، وهو فهرس تروبو لكتاب سيبيويه (G. Troupeau, Lexique - index du Kitab de Sibawayhi. Paris, 1976. Études Arabes et Islamiques, Série 3, Études et documents, Vll) وسـوف يكـون هذا الكتاب أداة مفيدة جداً في دراسة النحو العربي.

تعليقات المترجم

تنبيه: علامة ٭ داخل متن الكتاب تعني أن ثمة تعليقاً على هذا الموضع. وقد فضّلتُ هنا أن أُحيل إلى رقم الحاشية حيث توجد هذه العلامة عندها، أو عند أقرب موضع منها. وفي بعض الأحيان فإن التعليق يكون على ما أورده المؤلف في حواشيه السفلية التي اضطررت -لدواعي الطباعة- إلى وضعها عقب كل فصل

تعليقات على الفصل الأول

حاشية 26: في نقد هذا الرأي انظر: محي الدين محسب: قراءة نقدية في فرضية كيس فرستيغ حول نشأة النحو العربي.

حاشية 32: انظر السابق.

حاشية 51 : يخلط فرستيغ هنا بين (البطريق) وابنه (يحيي). فابن النديم (الفهرست -دار المعرفة - بيروت -1978م - ص340-341) يذكر أن (البطريق) هو الذي كان في أيام المنصور، وأن ابنه يحيي كان "في جملة الحسن بن سهل"، ويذكر (ص337) أن المأمون أرسل ابن البطريق ضمن من أرسل إلى ملك الروم) لجلب كتب العلوم القديمة. ويذكر ابن جلجل (طبقات الأطباء والحكماء -تحقيق:

فؤاد سيد – مؤسسة الرسالة –بيروت–1985م – ص67) أن يحيي بن البطريق كان مولى المأمون الذي كانت خلافته في الفترة من 198 هـ إلى 218هـ . ويرد في بحث مايرهوف في: (عبد الرحمن بدوي: (التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية – ط3: دار النهضة العربية – القاهرة – ص103) ما يلي: "أبو زكريا يحيي بن (الـ)بطريق، مترجم مشهور في أوائل القرن الثالث".

حاشية 68: انظر: محي الدين محسب، 1992، سبق ذكره، ص93

حاشية 73: ابن إسحق: هو أبو عبد الله محمد بن إسحق، صاحب السيرة، توفي 150هـ –انظر: الفهرست، ص136.

حاشية 73: سيف بن عمر: هو "سيف بن عمر الأسدي التميمي: أحد أصحاب السير والأحداث، وله من الكتب كتاب الفتوح الكبير، والردة، وكتاب الجمل ومسير عائشة وعلي" – انظر: الفهرست، 137.

تعليقات على الفصل الثاني

حاشية4: انظر: محي الدين محسب، 1992م، سبق ذكره، ص74.

حاشية 9: يذكر فرستيغ أن ابن جني يتحدث عن (الإشباع) في سياق حديثه عن إعراب المثنى والجمع. ولكن ابن جني يتحدث في الموضع المشار إليه عن (إنابة) الحرف عن الحركة في التثنية والجمع والأفعال الخمسة (الخصائص 3/ 135– تحقيق محمد على النجار – دار الهدى

- بيروت)، ثم يضيف ابن جني: "وليس من هذا الباب [يقصد باب في إنابة الحركة عن الحرف، والحرف عن الحركة] إشباع الحركات في نحو: منتزاح، وانظور، والمطافيل" (الخصائص 136/3).

حاشية 12: كيف يكون (تطويراً) لنظريات النحاة العرب، ثم يساء فهمه "بمرور الوقت" ليصبح نوعاً من الإعراب، أو ليختلط بالظاهرة الإيقاعية؟. فهل يرى فرستيغ أن النحاة العرب فصلوا -أولاً- بين (الضمة) في (زيدُ) و(الواو) في (زيدون)، ثم جاء هذا (التطوير) من مصادر يونانية ليربط بين (الضمة) و(الواو)، ثم أساء النحاة فهم هذا (التطوير) فرجعوا إلى الفصل؟. وإذا كان الأمر كذلك فمن هم النحاة الذين فصلوا أولاً، ومن الذين فصلوا ثانية؟

حاشية 40: يعتمد فرستيغ في هذه الحاشية على ابن جني. غير أن هذه المقولات الأربع قد وردت عند سيبويه (الكتاب 4/ 304 - تحقيق عبد السلام هارون - دار الجيل - بيروت 1991م) في حديثه عما تفعله العرب بـ(المعَرَّب) على النحو التالي: "التغيير والإبدال والزيادة والحذف"، وتتردد مقولات (الزيادة، والبدل، والقلب) عند سيبويه بدءاً من "باب علل ما تجعله زائداً من حروف الزوائد، وما تجعله من نفس الحرف" 307/4

حاشية65: حول مقولة (كثرة الاستعمال) انظر: محي الدين محسب، 1992 م، سبق ذكره، ص71-72.

حاشية 84: يقترح فرستيغ هنا أن تُصحَّح كلمة (مفيد) في نص عبارة القاضي

عـبد الجبار "فقد يكون صوتاً مفيداً غير مقطَّع" بكلمة (مقيَّد). وأعتقد أن القاضـي عـبد الجـبار يقصـد هنا أصوات الحيوانات التي تطلقها فـ (تفيد) في الدلالة على جوعها، أو خوفها، أو ما إلى ذلك. فهي أصوات (مفيدة)، ولكنها غير مقطَّعة؛ أي لا يمكن كتابتها. وكذلك ربما يكون عـبد الجـبار يقصـد بعـض الأصـوات الـتي يصدرها الإنسان (كأصوات الضحك والبكاء وما نسميه بمصمصة الشفاه...إلخ) وتؤدي دلالات مثل (الفـرح) أو (الـرفض) أو (الإشفاق) أو غير ذلك مما نسمعه في الحياة اليومية، ولكننا لا نستطيع كتابته.

حاشية85: انظر: محي الدين محسب، 1992م: سبق ذكره، ص82-83.

حاشية 92: يعتمد فرستيغ في التفريق بين (القول) و(الكلام) على ابن جني.
وما دام الحـديث عـن المرحلة الأولى مـن نشأة النحو العربي فقد كان الأحـرى الرجوعَ إلى هذا التفريق عند سيبويه. يقول سيبويه (الكتاب 122/1): "وإنما تحكي بعد القول ما كان كلاماً لا قولاً؛ نحو: قلت: زيد منطلق؛ لأنه يحسن أن تقول: زيد منطلق، ولا تدخل: قلت، وما لم يكن هكذا أسقط القول عنه".

حاشـية 94: تفـريق اللغـويين العـرب بـين (القـول) و(الكـلام) لا يـتطابق وتفـريقهم بـين (المسـتعمل) و(المهمـل). ومـن ثـم فـإن وصف فرستيغ لصيغة (بالانـثور) الـواردة عند الحسن بن سوار بأنها "الكلمة القول ولـيس اللغـة" لـيس وصـفاً دقـيقاً؛ فهذه الصيغة ليست قولاً، وليست كلاماً، بل هي –في الاصطلاح النحوي العربي– صيغة (مهملة).

حاشـية 96: يذكـر فرسـتيغ أن الحـد الأدنـى للجملة هو (فعل + فاعل). وفي

اللغويات العربية ترد الصور التالية للحد الأدنى الذي تتكون منه الجمل: (الفعل وفاعله: قام زيد)، (المبتدأ وخبره: زيد قائم)، وماكان بمنزلة أحد النمطين السابقين نحو: (ضُرب اللص)، و(أقائم الزيدان)، و(كأن زيداً قائم)، و(ظننته قائماً). (انظر: ابن هشام: مغني اللبيب 490– تحقيق مازن المبارك / محمد على حمد الله – دار الفكر – بيروت – 1985م)

تعليقات على الفصل الثالث

القسم (أ)

حاشية 9: يذكر فرستيغ في نص هذه الحاشية السفلية أن مصطلح (الكَلِم) في مفتتح كتاب سيبويه يقابل المصطلح collective ؛ أي (اسم جمع). و(اسم الجمع) لفظ فيه معنى الجمع، ولكن ليس له مفرد من لفظه؛ مثل جيش، وشعب، وقوم. وبعض النحاة يرى أن (الكلم) اسم جمع. ولكن المرحوم محمد محيي الدين عبد الحميد يذكر أن "الصحيح أنه اسم جنس جمعي" كما قال ابن هشام. (انظر: أوضح المسالك 11/1 – تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد – المكتبة التجارية – القاهرة – 1949م، وانظرحاشية المحقق رقم (1) في الصفحة نفسها).

حاشية 30: يعطي العكبري (مسائل خلافية في النحو 64-65– تحقيق محمد خير الحلواني– دار المأمون– دمشق ب. ت.) تفسيراً آخر لمصطلح

سيبويه "أحداث الأسماء" حيث يقول: "ربما أُخِذ عليه أنه أضاف الأحداث إلى الأسماء، والأحداث للمسميات لا للأسماء. وهذا الأخذ غير وارد عليه لوجهين: أحدهما أن المراد بأحداث الأسماء ما كان منها [أي من الأسماء] عبارة عن الحدث؛ وهو المصدر؛ لأنه من بين الأسماء عبارة عن الحدث، وهو من باب إضافة النوع إلى الجنس. والثاني أنه أراد بالأسماء المسميات، كما قال تعالى (ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم) والأسماء ليست معبودة، وإنما المعبود مسمياتها". وربما يتأكد تفسير العكبري هذا من خلال قول سيبويه نفسه: "كما أن الفعل فيه بيان أنه وقع المصدر وهو الحدث" (36/1). كذلك يُلاحظ أن سيبويه يستخدم –بوضوح– كلمة (اسم) أو كلمة (أسماء) مضافة إلى كلمة (الحدث) أو (الحدثان): يقول سيبويه: "ويتعدى [أي الفعل] إلى الزمان... فهو يجوز في كل شيء من أسماء الزمان كما جاز في كل شيء من أسماء الحدث[أي المصادر]"(35/1). ويقول في موضع آخر: "واعلم أن الفعل الذي لا يتعدى الفاعل يتعدى إلى اسم الحدثان الذي أُخِذ منه؛ لأنه إنما يُذكَر ليدل على الحدث"(34/1). فكأن مصطلح سيبويه "أحداث الأسماء" يعني "مصادر الأسماء"؛ أي من باب إضافة النوع (مصادر) إلى الجنس (الأسماء) كما قال العكبري.

حاشية (52): يطيل فرستيغ هنا الوقوف في تحليل عبارة سيبويه في تعريف (الحرف). وهو يرى أن عبارة سيبويه "ليس باسم ولا فعل" لا يمكن أن تكون صفة ثانية للحرف. كما أنه لا يوافق على تفسيرات النحاة

المتأخرين لعبارة سيبويه (جاء لمعنى) حيث ذهبت هذه التفسيرات إلى أنها تعني (جاء لمعنى في غيره). وأعتقد أن مناقشة هذه المسألة كانت في حاجة إلى متابعة عبارات سيبويه في مواضع أخرى من الكتاب. فلقد فات فرستيغ أن سيبويه قد استخدم التعبير "ليس باسم ولا فعل" وصفاً واضحاً للحرف، وذلك كما في قوله: "وأما الفتح والكسر والضم والوقف فللأسماء غير المتمكنة المضارعة عندهم ما ليس باسم ولا فعل مما جاء لمعنى ليس غير؛ نحو: سوف وقد... وللحروف التي ليست بأسماء ولا أفعال ولم تجئ الا لمعنى"(15/1). ويقول سيبويه في موضع آخر: "والفتح في الحروف التي ليست إلا لمعنى، وليست بأسماء ولا أفعال قولهم: سوف وثم"(17/1). وأخيراً يقول سيبويه: "ولم يكونوا ليجحفوا بالاسم فيجعلوه بمنزلة ما ليس باسم ولا فعل، وإنما يجيء لمعنى"(218/4). ففي هذه العبارات يتضح تماماً أن التعبير الوارد في تعريف سيبويه للحرف – "ليس باسم ولا فعل"– إنما هو وصف للحرف، وليس لكلمة "معنى". ومن الشائق أن نلاحظ أن سيبويه في هذه التعبيرات قد غيَّر في النسق الترتيبي الذي ورد به تعريفه للحرف في بداية الكتاب: ففي التعريف وردت عبارة (ليس باسم ولا فعل) بعد عبارة (جاء لمعنى). وفي العبارات التي سقناها حدث العكس؛ الأمر الذي يؤكد تماماً أن (ليس باسم ولا فعل) ليست صفة لكلمة (معنى). كذلك يبدو أن تفسيرات النحاة المتأخرين لعبارة "جاء لمعنى" بأنها تعني "جاء لمعنى في غيره" لا تختلف عما يذهب إليه سيبويه. ولعل مما يؤكد ذلك أن

سيبويه نفسه يقول عند حديثه عن المضارعة بين الفعل المضارع واسم الفاعل: "فتلحقها [أي الأفعال المضارعة] هذين الحرفين [أي السين وسوف] لمعنى كما تلحق الألف والام الأسماء للمعرفة"(14/1). فمعنى "التعريف" هنا ليس للألف واللام، وإنما هو للاسم الذي تلحقانه. كذلك يقول سيبويه: "وأما الباء وما أشبهها فليست بظروف ولا أسماء، ولكنها يضاف بها إلى الاسم ما قبله أو ما بعده"(420/1).

حاشية 67: عبارات فرستيغ هنا لا تقدم تقسيم الزجاجي بصورة واضحة. فالزجاجي يقول: "الحروف على ثلاثة أضرب: حروف المعجم التي هي أصل مدار الألسن عربيها وعجميها، وحروف الأسماء والأفعال والحروف التي هي أبعاضها نحو العين من جعفر والضاد من ضرب...وحروف المعاني التي تجيء مع الأسماء والأفعال لمعان" (الإيضاح، ص54- تحقيق مازن المبارك،، دار النفائس، بيروت - 1979م). وتجدر الإشارة هنا إلى وهم المحقِّق عندما أورد القسم الثاني من الحروف هكذا: "وحروف الأسماء والأفعال. والحروف التي هي أبعاضها" ففصل (والحروف) من العطف على الأسماء والأفعال مع أنها مثلها تتكون من حروف. فاسم الموصول (التي) يعود إلى (حروف) وليس إلى (الحروف).

حاشية 69: وفقاً لكلام فرستيغ هنا فإن المصطلح اليوناني stoicheîon يكون قد وُجد أولاً معرَّباً بكلمة (اسطقسات)، ثم استُبدِل بهذا التعريب مصطلح (حرف). غير أن وجود مصطلح (حرف) عند سيبويه -على الأقل- أسبق من وجود هذه الصيغة المعرَّبة، وإلا فإن كان هذا

الاستبدال قد وقع قبل سيبويه فلماذا عاد مصطلح (اسطقسات) للظهور مرة أخرى في ترجمات المؤلفات اليونانية. وفي هذا السياق يمكن أن نلاحظ ما يلي: يقول الشريف الجرجاني (التعريفات، 18): "الاسطقسات هو لفظ يوناني بمعنى الأصل، وتسمى العناصر الأربع التي هي الماء والأرض والهواء والنار اسطقسات؛ لأنها أصول المركَّبات...". ونلاحِظ أن حنين بن إسحق (ت 264هـ) يستخدم تارة مصطلح (الاسطقسات) (انظر: جالينوس: الصناعة الصغيرة -نقل: حنين بن إسحق -تحقيق: محمد سليم سالم - ص181- الهيئة المصرية العامة للكتاب - 1988م)، وتارة يستخدم مصطلح (الأركان) (انظر: جالينوس إلى غلوقن -شرح وتلخيص: حنين بن إسحق -ص 10 - تحقيق: محمد سليم سالم - الهيئة المصرية العامة للكتاب - 1982م)، وفي ص28 يقول: "الأركان الأربعة وهي النار والهواء والأرض والماء". فكأن مصطلح stoicheîon تُرجم بـ (الأركان)، وعُرِّب بـ (الاسطقسات) في فترة زمنية واحدة. ويقول الكازروني: "الأطباء خصصوا الركن بأحد العناصر الأربعة" (نقلاً عن: جلال عبد الحميد موسى: منهج البحث العلمي عن العرب - ص228 -دار الكتاب اللبناني -بيروت - 1972م). ويذكر عبد المنعم الحفني (المعجم الفلسفي - ص19- الدار الشرقية - القاهرة - 1990م) عن مصطلح (الاسطقس) "... والخوارزمي يسميه الركن". وفي هامش تحقيق محمد سليم سالم لكتاب جالينوس إلىغلوقن الذي ذكرناه منذ قليل (انظر: ص10، هامش(1)): "الأركان أو العناصر، أو

الاسطقسات، ألفاظ مترادفة تدل على شيء واحد". ولكن هذا القول لا يبين -بطبيعة الحال- التطور التاريخي لاستخدام هذه المترادفات.

حاشية 93: ينسب فرستيغ هنا استخدام سيبويه لمبدأ "إمكانية الاستبدال التركيبي" إلى التأثير اليوناني. والحق أن هذا الاستخدام إنما هو رصد لظاهرة في اللغة العربية، وهي ظاهرة تشاركها فيها غيرها من اللغات الإنسانية. ولا تقتصر هذه الظاهرة على مستوى تعاقب المفردات على الموقع التركيبي الواحد، ومن ثم إمكان معالجتها نحوياً في مقولة واحدة، وإنما قد تصل الظاهرة إلى التعاقب التركيبي بين جملة ومفردة. يقول بولنجر: "إن كثيراً من قوة اللغة يتأتى من قدرتنا على إنزال التراكيب إلى مستوى الكلمات المفردة. فربما تقوم جملة كاملة ذات نظام تام من الوظائف الخاصة بها بوظيفة واحدة في جملة أكبر. وهذه العملية تسمَّى (الدمج) embedding ، وتسمَّى الإبداعية الناجمة عنها (التكرارية) recursiveness أو (القوة التكرارية) recursive power . ففي جملة مثل: I know you don`t intend to use that advatage كلُّ شيء بعد الضمير you هو تركيب اسميّ مدمَج: مفعول الفعل know" (Bolinger, 1975: Aspects of Language. p. 153, (New York: Harcourt Brace Jovanovich, INC.) ، وراجع مفهوم (القواعد التكرارية recursivr rules) في كتب النحو التوليدي).

حاشية 95: يُلا حَظ هنا أن سيبويه يطلق -أيضاً- على ضمير الغائب مصطلح (المبهم) (انظر: الكتاب 2/ 77). وفي الإنصاف لابن الأنباري (2/

428، مسألة 104- تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد - دار الفكر - بيروت -ب. ت.) نجد الأسماء الموصولة يُطلَق عليها أيضاً مصطلح (المبهم): "لأنه لا يدل على معنى مخصوص إلا بصلة توضحه".

حاشية 100: لا تقتصر فئة (الواصلات) عند الفارابي على أداة التعريف، وضمائر الصلة، وحرف النداء: يا. فهناك أيضاً كلمتا: كلّ وبعض (الألفاظ المستعملة في المنطق ص44 - تحقيق: محسن مهدي - دار المشرق - بيروت - 1968م). ولا أدري سبب إغفال فرستيغ لهما.

حاشية 100: ضمُّ الفارابي لأداة التعريف (أل) مع ضمائر الصلة ربما يكون راجعاً أيضاً إلى ما فعله بعض النحاة العرب الذين شعروا بهذه الصلة بين المقولتين من خلال استقراء معطيات التراكيب اللغوية. فابن الأنباري يقول: "ذهب الكوفيون إلى أن الاسم الظاهر إذا كانت فيه الألف واللام وُصِلَ كما يوصل الذي" (الإنصاف 722/2 وانظر: المبرد: المقتضب 89/3 - تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة - عالم الكتب - بيروت - ب.ت. ، وانظر: الزمخشري، المفصل 144-145)

الحواشي 109 - 113: لا أدري من أين جاء لفرستيغ هنا أن الفارابي يتحدث في مقولة (الحواشي) عن (الظروف) [= adverbs عنده]. فهذه المقولة تشمل عند الفارابي (الألفاظ المستعملة في المنطق 45-46): إنَّ، ليس، لا، نعم، ليت شعري، كأنَّ، يشبه أن يكون، لعل، عسى، كم، متى، أين، هل، ما، ماهو، كيف، أيّ شيء هو، أيما هو، لِمَ، ما بال؟، ما شأن؟. كذلك فإن نظرة متأنية في هذه القائمة تكشف عن أن

الفارابي لا يمكن أن يكون قصده من مصطلح (الحواشي): "الكلمات الزائدة"، كما يقول فرستيغ. إن ما يبدو لي أقرب إلى الدقة هو أن الفارابي يستخدم مصطلح (الحواشي) بمعنى: الألفاظ -أو التعابير- التي تقع على (أطراف) التركيب الأساسي الذي يحمل (قضية) ما. وفي اللغة: (لسان العرب: [حشا]): وحاشية كل شيء جانبه وطرفه، وفي الحديث: أنه كان يصلي في حاشية المقام أي جانبه وطرفه.

القسم (ب)

حاشية 22: يذكر فرستيغ هنا أن ابن السراج – متأثراً بالفارابي المتأثر بدوره بالفكر اليوناني– قد أدخل إلى النحو العربي التفريق بين الاسم الخاص (الشخص) والاسم العام (غير الشخص). غير أن ابن السراج ربما كان معتمداً في هذا التفريق على سيبويه حيث يرد عنده المصطلحان (الاسم الخاص) ويمثل له باسم العلم (سلمة)، و(الاسم العام لكل واحد من أمته) -على حد تعبيره- ويمثل له بكلمة: جارية. (انظر الكتاب 241/2. وانظر 253/2).

حاشية 23: يرى فرستيغ هنا أن تعريف ابن كيسان للاسماء بأنها "ما أبانت عن الأشخاص، وتضمنت معانيها، نحو: رجل وفرس" غير صحيح؛ لأنه لا يتضمن إلا أسماء الأعلام (الأشخاص)، في حين أن الأمثلة المذكورة أمثلة للاسم العام. والحقيقة أن فرستيغ قد وهِم في معنى كلمة (شخص) هنا: ففي اللغة: كلُّ شيء رأيتَ جسمانه فقد رأيتَ

شخصه... والشخص: كل جسم له ارتفاع وظهور (لسان العرب: [شخص]). هذا وقد انتقد الزجاجي (الإيضاح 50) تعريف ابن كيسان هذا على أساس مختلف عن نقد فرستيغ. يقول الزجاجي: "وعوار هذا الحد أظهر من أن نكثر الكلام فيه؛ لأن من الأسماء ما لايقع على الأشخاص، وهي المصادر كلها". فمأخذ الزجاجي أن تعريف ابن كيسان يتضمن أسماء الأعيان (أو الذوات) فقط، ولا يتضمن أسماء المعاني (المجردات).

حاشية 27: تعريف الاسم الذي يأخذه فرستيغ عن ابن فارس منسوباً إلى سيبويه يرد في (الكتاب 34/1): "فالأسماء المحدَّث عنها، والأمثلة [يقصد الأفعال] دليلة على ما مضى، وما لم يمضِ من المحدَّث به عن الأسماء".

حاشية (29): تعريف (الشيء) يرِد عند سيبويه: "ألا ترى أن الشيء يقع على كل ما أُخبِر عنه" (الكتاب 22/1).

حاشية 34: مما يستلفت إليه النظر هنا أن عبد القاهر الجرجاني يقول في كتابه " المقتصد في شرح الإيضاح –تحقيق كاظم بحر المرجان – 1982 –دار الرشيد –بغداد" : وليس الإخبار بمطرد في جميع الأسماء؛ لأجل أن (كيف) و(أين) و(متى) و(إذ)، وما أشبه ذلك أسماء بلا خلاف، والإخبار عنها ممتنع. وإذ تقرر هذا علمتَ أن قوله: (ما جاز الإخبار عنه) وصف للاسم وليس بحدٍّ".

الحواشي 36– 43: في هذا الموضع يناقش فرستيغ تعريف الزجاجي للاسم:

"الاسم في كلام العرب ماكان فاعلاً أو مفعولاً، أو واقعاً في حيز الفاعل والمفعول به". ويرى أن (الفاعلية والمفعولية) في هذا التعريف هما بالمعنى الطبيعي (الفيزيقي) وليس بالمعنى النحوي. ونود هنا أن نلاحظ ما يلي:

1- يمتد تعريف الزجاجي بجذره إلى كتاب سيبويه (419/1) حيث يقول: "واعلم أن ظروف الدهر [= ظروف الزمان] أشد تمكناً في الأسماء؛ لأنها تكون فاعلة ومفعولة. تقول: أهلكك الليلُ والنهارُ، واستوفيتَ أيامَك". ومن الواضح أن سيبويه هنا يرى أن الخاصية التي دلَّت على تمكن ظروف الزمان في الاسمية أنها تشارك بقية الأسماء في وقوعها فاعلة ومفعولة.

2- أعتقد أن الزجاجي لم يرفض التعريف التركيبي من جهة المبدأ، وإنما رفض اعتماد التعريف التركيبي على فكرة (الإخبار). ومن ثم فهو يستبدل بهذا التعريف نوعاً آخر من التعريف التركيبي يعتمد فيه على فكرة (الفاعلية والمفعولية) حيث يسمح هذا التعريف بدخول أسماء لا يجوز الإخبار عنها؛ نحو : كيف وأين ومتى..إلخ. فهذه الأسماء تدخل - من الوجهة النحوية لدى الزجاجي- في حيز (المفعول)؛ لأن الحال والظروف مشبَّهة بالمفعول. والأمر الذي يعزز هذا الاستنتاج ، ويخالف استنتاج فرستيغ، أن هذه الأسماء التي ذكرها الزجاجي لا تدل على (جواهر) بالمعنى الطبيعي. ومن ثم فإن أخذ تعريفه بالمعنى الطبيعي يوصل إلى نقض هذا التعريف؛ وذلك لأن المعنى الطبيعي يؤدي إلى أن الزجاجي يتحدث عن الأسماء التي تدل

علـى (جواهـر، أو ذوات). وهذه الأسماء التي ذكرها تدل على الحال (كيف)، والظروف (أين، متى...)؛ أي أنها تدل على (أعراض).

3- انـتقد الزجاجـي تعـريف ابـن كيسـان علـى أسـاس أنـه تضـمن أسماء المحسوسـات، وأغفل أسماء المجردات (المصادر). فهل يتسق ذلك مع تفسير تعريف الزجاجي للأسماء بالمعنى الطبيعي؟

4- يُعـرّف الزجاجـي (الفعل) بقوله: "الفعل على أوضاع النحويين ما دلَّ علـى حـدث، وزمان ماضٍ أو مستقبل" (الإيضاح ص52). ومن الواضح أنـه لا يـنطلق هـنا مـن مـنظور طبيعـي. فكـيف يأخذ بهذا المنظور في تعـريف الاسـم، ولا يأخذ به في تعريف الفعل؟. وهنا نلاحظ أن فكرة (الفعل والانفعال) قد وُجِدت في التراث اليوناني في شرح دلالة الفعل. فأفلاطـون -كمـا يذكـر أمونـيوس- يقول: "الاسم والفعل: الأول يدلّ علـى الوجـودات (existences = hypárxeis) ، والثانـي يـدل على الأفعـال actions أو الانفعـالات passions (انظـر: شرح أمونيوس لكـتاب أرسـطو "العـبارة" في: Hans Arens, 1984, pp.105-6: Aristotle` Theory of Language and its Tradition. (Amsterdam/ Philadelphia)..

حاشـية 74: في الـنحو العربـي ليست الأسماء فقط هي المعربة؛ فهناك الفعل المضـارع، وفعـل الأمـر للمخاطـب المفـرد عـند الكوفـيين (انظـر: ابـن الأنباري: الإنصاف 2/ 524، المسألة 72)

حاشـية 102: لعـل الـرجوع إلى كـتاب ابـن مضاء (الرد على النحاة – تحقيق

شوقي ضيف – ص69– دار المعارف – القاهرة – 1982م) يبين أن شرحه للعامل عند النحاة لم يقتصر – كما يذهب فرستيغ – على حالتي الرفع والنصب. فابن مضاء يقول: "فمن ذلك ادعاؤهم أن النصب والخفض والجزم لا يكون إلا بعامل لفظي، وأن الرفع منها يكون بعامل لفظي، وبعامل معنوي". وأما استخدام ابن مضاء لمصطلح (التعليق) فهو نقل لدلالة المصطلح التي كان النحاة يستخدمونه بها: "والتعليق يستخدمه النحاة في المجرورات، وأنا أستعمله في المجرورات والفاعلين والمفعولين" (ص94) ؛ ومن ثم فالمصطلح –عنده– يعني ارتباط الكلمات في التركيب اللغوي. وربما كانت هناك صلة بين هذا الاستعمال لمصطلح (التعليق) واستعمال عبد القاهر الجرجاني له: "ليس النظم سوى تعليق الكلم بعضها ببعض. والكلم ثلاث: اسم وفعل وحرف، وللتعلق فيما بينها طرق معلومة..." (دلائل الإعجاز، ص (ص) – ط: رشيد رضا –دار المعرفة – بيروت – ب .ت).

القسم (ج)

حاشية 7: لم يلاحظ فرستيغ هنا أن مصطلحَي (المسند) و(المسند إليه) يختلف معناهما عند سيبويه عن معناهما الشائع. ويبدو ذلك في المواضع التالية: (23/1): "هذا باب المسند والمسند إليه... فمن ذلك الاسم المبتدأ والمبني عليه". (78/2): "فالمبتدأ مسند والمبنيّ عليه مسند إليه". (126/2): "فالمبتدأ الأول والمبنيّ ما بعده عليه فهو

مسند ومسند إليه". ومن ثم فهما -عند سيبويه- لا يترادفان مع أزواج المصطلحات التي ذكرها الفارابي.

حاشية 17 : ليست الحالة الإعرابية الأولى التي هي (الرفع) هي سبب تسمية (المبتدأ) بهذا الاسم، وإلا فإن (الفاعل) مثلاً حكمه الرفع، ومع ذلك فهو ليس (مبتدأ). لقد سُمِّي (المبتدأ) بذلك وفق المعنى النحوي؛ لأنه -على حد تعبير سيبويه- "يُبنَى عليه كلام"؛ أي "يُحَدث عنه" على حد تعبيره الآخر. وقد يتضح مفهوم (المبتدأ) بصورة جلية من خلال تأمل عبارات سيبويه التالية:

(126/2): فالمبتدأ "كل اسم ابتُدِئ ليبنَى عليه كلام".

(47/1): "فإذا قلت: كان زيد فقد ابتدأت بما هو معروف عنده مثله عندك، فإنما ينتظر الخبر".

(81/1): "إذا قلتَ: عبد الله منطلق... فإنما قلتَ: عبد الله [فنبَّهته]* له، ثم بنيت عليه الفعل، ورفعته بالابتداء".

فالمبتدأ -إذن- حالة وظيفية نحوية، وليس المقصود منه الحالة الإعرابية. ومن ثم فإن كلمات كثيرة تُعرب في التراكيب (مبتدآت) لقيامها بهذه الوظيفة النحوية، على الرغم من عدم ظهور علامة الرفع عليها؛ وذلك كالأسماء المبنية، ومركَّب المصدر المؤوَّل (أن + المضارع). ولعل ذلك كله يوصلنا إلى حقيقة أن المبتدأ دورٌ دلالي تركيبي، وليس مسألة منطقية قائمة على أن

* في الأصل المحقق: فنسبته، وأعتقد أن [فنبهته] هي الصواب، وفي حواشي التحقيق توجد [فنبهته] في إحدى النسخ، وانظر: الكتاب 127/1، 138/1.

الأسماء (جواهر)، والأفعال (أعراض).

حاشية 31 وما بعدها: ربما عاد إسهام التأثير اليوناني في معالجة فكرة (الزمن الحاضر) أو (الآن) إلى ما قبل الفارابي، أو إلى ما قبل القرن الرابع الهجري عموماً. ففي كتاب جالينوس: "الصناعة الصغيرة" الذي نقله حنين بن إسحق (ت 264هـ) (تحقيق: محمد سليم سالم – الهيئة المصرية العامة للكتاب – 1988م) يرد: "معنى الآن وهو الوقت الحاضر يقع على أمرين: أحدهما: كالنقطة التي لا عرض لها من الزمان، والآخر: الوقت الذي له عرض؛ بمنزلة ما نقول: إن الآن الصيف" (ص21، هامش1).

حاشية 40: على الرغم من عدم وجود صيغة (قَتَلَ) في أمثلة الفعل الماضي التي ذكرها سيبويه في هذا الموضع، وعلى الرغم -أيضاً- من وجود صيغة أخرى مثَّل سيبويه من خلالها لأنواع الفعل الثلاثة؛ وهي صيغة (ذَهَبَ)، فإن مما له مغزاه أن يختار فرستيغ الفعل (قَتَلَ، يقتل، اقتُل) لشرح عبارة سيبويه في هذه النقطة: أليس ثمة ترسيخ لنظرة معينة؟!!

حاشية 47: الاستنتاج الذي يذكره فرستيغ في هذه الحاشية السفلية يبدو أنه غير مبرر. فحديث الزجاجي في هذا الموضع ينصبُّ على أن الفعل المضارع يدل على معنيين هما (زمن الحال) و(زمن الاستقبال)، وأنه "جُعِل بلفظ واحد يقع بمعنيين" (الإيضاح 87). فهذا وجه آخر من وجوه مضارعتها للأسماء التي يقع فيها المشترك اللفظي فيدل على معان مختلفة.

حاشية 54: هنا نواجه أحد نماذج اقتطاع فرستيغ للمصطلحات من سياقها. فالزجاجي الذي يحيل إليه فرستيغ هنا لا يقرُّ بوجود صيغة مستقلة لزمن الحال. يقول الزجاجي (الإيضاح ص86): "الفعل على الحقيقة ضربان كما قلنا، ماض ومستقبل". وبقول (السابق ص87): "ففعل الحال في الحقيقة مستقبل"، ويقول (السابق ص87): "جاء فعل الحال بلفظ المستقبل نحو: زيد يقوم الآن، ويقوم غداً...فإن أرد تَ أن تخلصه للاستقبال أدخلت عليه السين أوسوف".

حاشية 58: مصطلح (كلمة) يُطلق في التراث المنطقي بمعنيين: الكلمة: باعتبارها جنساً لكل أنواع الكلِم: الاسم والفعل والحرف...إلخ، والكلمة: بالمعنى النحوي لمصطلح (فِعْل). وهذا الازدواج الاصطلاحي يعود إلى أن كلمة (rhéma) اليونانية تدل على المعاني التالية: كل شيء يُنطَق به، التعبير، الفعل (انظر: Arens, Hans: Aristotle`s Theory of Language and its Tradition. p. 134. Amsterdam/Philadelphia, 1984). وبهذا الازدواج جاءت الكلمة اللاتينية (verbum). وقد أشار الفارابي (شرح العبارة ص106) إلى ذلك بقوله: "ينبغي أن نفهم... الكلمة الدالة على الوجود الكلمة التي قلنا غير مرة أنها تقال على العموم، لا الكلمة التي تدل على الأزمان، بل التي تعمُّ الاسم والكلمة [=الفعل] الدالة على الأزمان".

حاشية 75: في هذه الحاشية السفلية يأخذ فرستيغ عن فلوجل قوله بأن مصطلح (واقع) مصطلح كوفي يُطلق بدلاً من المصطلح البصري (متعدٍّ).

وأعتقد أن أصل هذا المصطلح (واقع) يعود إلى سيبويه. يقول سيبويه (الكتاب 74/1): "فقد يُعلَم أن الأول [يقصد الفعل الأول في جملة مثل: ضربتُ وضربني زيداً] قد وقع... [وأنّ] المخاطب قد عرف أن الأول قد وقع بزيد". ويقول في موضع آخر (83/1) في تحليله لجملة (زيد لقيت أخاه): "إن شئت نصبت [يعني نصبت زيداً] لأنه إذا وقع على شيء من سببه فكأنه قد وقع به".

حاشية 80: في النحو العربي يُستَخدم مصطلح (اسم الفعل) استخداماً فنياً؛ حيث يدل على فئة معينة من الكلمات التي لا تتصرف تصرف الأسماء، والتي يحمل كلٌ منها معنى فعل معين؛ وذلك مثل: صه، ومه، وشتان...إلخ. وهذا المصطلح استخدمه سيبويه في (الكتاب 1/ 242-243) : "واعلم أن هذه الحروف [= الكلمات] التي هي أسماء للفعل...وهي أسماء الفعل...". أما تسمية (المصدر) بـ(اسم الفعل) – كما نجد عند الزجاجي في (الإيضاح ص56)– فليس المقصود (الفعل) قسيم الاسم والحرف، كما فهم فرستيغ، وإنما المقصود بكلمة (الفعل) هنا هو (الحدث). وفضلاً عن ذلك فإن المصطلح الشائع ليس هو (اسم الفعل) كما يقول فرستيغ، وإنما هو (المصدر).

حاشية94: ما يقوله فرستيغ هنا من أن الكوفيين ذهبوا إلى أن الفعل هو الأصل الذي اشتُقت منه بقية الألفاظ بما فيها المصدر قول غير دقيق. فمحل الخلاف بين الفريقين –البصريين والكوفيين– هو في اشتقاق الفعل من المصدر، أو اشتقاق المصدر من الفعل. وإلا فإن (الحروف) مثلاً ليست مشتقة عند كلا الفريقين.

حاشية 98: المقصود بهذا الدليل أن الأفعال تنصب المفعول المطلق. وهذا ما أشار إليه سيبويه (الكتاب 34/1): "واعلم أن الفعل الذي لا يتعدى الفاعل يتعدي إلى اسم الحدثان [=المصدر]". ونص الدليل عند ابن الأنباري (الإنصاف 236/1– مسألة 28): "الدليل على أن المصدر فرع على الفعل أن الفعل يعمل في المصدر".

حاشية 99: نص هذا الدليل في (الإنصاف 236/1): "الدليل على أن المصدر فرع على الفعل أن المصدر لا يُتصَوَّر معناه ما لم يكن فِعْلَ فاعلٍ، و[الفعل]* وُضِع له فَعَلَ ويَفعَلُ؛ فينبغي أن يكون الفعل الذي يُعرَف به المصدر أصلاً للمصدر".

حاشية 111: لم يشكك النحاة العرب في اسميَّة (المصدر) (انظر مثلاً: الإيضاح ص58). وأعتقد أن هذ الفهم الخاطئ من جهة فرستيغ قد نجم عن تعبير "اسم الفعل" الذي أطلقه الزجاجي على (المصدر) وقد فَهِمَه فرستيغ على أنه مزج بين الاسمية والفعلية، في حين أن (الفعل) هنا بمعنى (الحدث).

تعليقات على الفصل الرابع

حاشية 6: يسوق إميل برهييه (الفلسفة الهلنستية والرومانية – ترجمة: جورج طرابيشي – ص221– دار الطليعة – 1982م– بيروت) حجج

---

* في الأصل (والفاعل)، وفي هامش التحقيق يرجح المحقق المرحوم محمد محي الدين عبد الحميد أنها (والفعل)، وأرى أن السياق يؤيده.

الشُّكاك على النحو التالي: "حجة التخالُف، وهي موجِبَة لتعليق الحكم بصدد اختلافات الفلاسفة فيما بينهم، وبينهم وبين العامة؛ حجة التداعي إلى ما لانهاية، وهي تتطلب لكل قضية برهاناً، وتتطلب لهذا البرهان برهاناً جديداً، وهكذا إلى ما لا نهاية؛ وحجة الإضافة، وهي تثبت أن حكمنا منوط لا بماهية الأشياء، وإنما بعلاقاتها بنا أو بعلاقاتها فيما بينها؛ حجة الفرض، وهي تتطلب، إذا شئنا تفادي التداعي إلى ما لانهاية، أن نبدأ بفرض لا برهان عليه؛ حجة التسلسل أو الدور، وهي تثبت أننا لا نتفادى الحجة الثانية أو الحجة الرابعة إلا بالوقوع في البرهان الدائر الذي يتخذ من النتيجة مقدِّمة".

حاشية20: لم نجد في هذ الموضع من الخصائص هذا التفريق، ولكن ابن جني يفرق في موضع آخر (الخصائص، 2/ 98-101) بين الدلالة اللفظية والصناعية والمعنوية، وهو يقصد بالدلالة الصناعية: دلالة بنية اللفظ وهيئته الصرفية على معنى معين؛ كدلالة (ضرب) على الزمن الماضي، ودلالة (قائم) على صاحب حدث القيام...إلخ.

حاشية 31: أكملتُ النص بما ورد بين المعقوفتين حتى يتبين أن أسس المنهج الفقهي كانت واضحة، في حين أن أسس المنهج الطبي لم تكن واضحة حتى هذا العصر المتأخر (منتصف القرن الثالث الهجري)؛ أي بعد نشأة النحو العربي بحوالي قرنين من الزمان...

حاشية 32: لتفصيل القول حول هذه المبادئ يمكن الرجوع إلى (جلال محمد عبد الحميد موسى، منهج البحث العلمي عند العرب، ، ص156-165 – دار الكاتب اللبناني – بيروت – 1972م). ومن بين هذه

المبادئ فإن (النقيل) يُقصد به في الطب: نقل الدواء الواحد من مرض إلى مرض يشبهه، أو نقله من عضو إلى عضو يشبهه، ، أو نقل الدواء إلى دواء يشبهه. (انظر: السابق 164).

حاشية 56: لاحظ التناقض بين ما يقوله فرستيغ هنا وما سبق أن ذكره من أن تأثر النحو بمنهج الطب التجريبي اليوناني هو أساس تأثر العلوم الإسلامية الأخرى بهذا المنهج.

حاشية 60: يقول عباس متولي حمادة (أصول الفقه -ص262- دار النهضة العربية-1968م - القاهرة): "مذهب كثير من الحنفية، وبعض الشافعية، والمتكلمين أنه [استصحاب الحال] ليس بحجة مطلقاً لا في حالة الإثبات، ولا في حالة الدفع".

تعليقات على الفصل التاسع

حاشية21: بل هو -بالفعل- لأبي حيان الغرناطي الأندلسي، وقد نص السيوطي على ذلك في (المزهر في علوم اللغة وأنواعها - تحقيق محمد جاد المولى + خ - 42/1 - المكتبة العصرية -بيروت - 1986م) ، وعنوان الكتاب كاملاً: "التذييل والتكميل في شرح التسهيل" -(انظر: أبو حيان الأندلسي: ا رتشاف الضرب. تحقيق: د. مصطفى أحمد النماس، (1984م) 18/1- مطبعة النسر الذهبي).

حاشية70: قد يُفهم من سوق رأي ابن حزم على هذا النحو أنه يوافق الرأي الكوفي. والحق أن ابن حزم يرفض اشتقاق البصريين واشتقاق الكوفيين

لكلمة (اسم)، ويرى أن هذه الكلمة "اسم موضوع مثل حجر وجبل وخشبة وسائر الأسماء لا اشتقاق لها" (انظر: الفصل في الملل والنحل - 20/5 - ط. محمد على صبيح - 1348هـ - القاهرة).

حاشية72: الأنباري يتفق مع رأي الكوفيين من حيث المعنى الذى دللوا به على "أن الاسم وسم على المسمى وعلامة عليه يعرف به "، ولكنه ـ من الناحية الاشتقاقية ـ يؤيد الرأي البصري القائل بالاشتقاق من "و س م". (انظر: الإنصاف 8/1).

تعليقات على الفصل العاشر

حاشية 27: حول نحو مدرسة القياسيين في العصور الوسطى انظر: G.L. Bursill - Hall: Grammatica Speculativa of Thomas of Erfurt. Longman, 1972 حيث يعطي مقدمة وافية حول الأصول المعرفية لهذه المدرسة التي وُجِدت منذ النصف الثاني من القرن الثالث عشر ، وكيف أنها ربطت اللغة بالدلالة على بنية الواقع من خلال الدلالة العقلية (p. 20 sqq.) . ثم يقدم عرضاً وترجمة إلى الإنجليزية لكتاب توماس الإرفورتي -أحد أعلام هذه المدرسة: النحو التأمليّ: Grammatica Speculativa . ومن الشائق في هذا السياق أن نلاحِظ ذلك التشابه الواضح – في النظرية والمصطلح – بين معطيات هذا الكتاب ومعطيات كتاب سيبويه. ولو كان مجرد (التشابه) ينهض دليلاً لقلنا إن هناك تأثراً واضحاً من جهة توماس الإرفورتي بكتاب سيبويه ! !

حاشية 34: يميز أغسطين بين ثلاث مراحل في وجود العلامة اللغوية": "كلمة القلب verbum cordis التي هي شيء لم يتشكل بعدُ بأيّ لغة؛ أي شيء قبل لغويّ، ثم يتبع ذلك شكل لغوي؛ أي كلمة صامتة تنتمي إلى لغة معينة، ثم تأتي الكلمة المنطوقة التي يفهمها كل شخص على أنها "كلمة". (انظر: Arens, Hans: Aristotle`s Theory of Language and its Tradition. Amsterdam/Philadelphia, 1984, p. 139).

حاشية 36: ترجمتُ مصطلح dóxa بالمقابل (حَدْس). وقد ترجمه هانز أرينز بالمقابل conjecture: (Ibid. p. 61).

حاشية 38: لقد ترجمتُ مصطلح nóèma بالمقابل: (المفهوم). وفي كتاب هانز أرينز المشار إليه في الحاشية 34 يذكر p.135 أن المصطلح مشتق من الفعل noein الذي يعني (الإدراك بالحواس وبالعقل)، ويرى أن المقابل لهذا المصطلح هو concept (conceptus باللاتينية) المشتق من الفعل conceive (= يستقبل في الجسم أو في العقل) وكذلك (= يُشكِّل في الجسم أو في العقل)، من الفعل اللاتيني concipere، ومن ثم فإن المقابل concept هو "ما يُستقبل ويُشكَّل في العقل". وفي صفحة 33 يُترجم المصطلح بالمقابلين الإنجليزيين: concept, thought، وفي صفحة 210 يترجمه بالمقابل اللاتيني intellectus (p.210).

المصادر العربية

[تنبيه: لا عبرة في هذا الترتيب الألفبائي بـ(أل) التعريف، ولا بكلمتي: (ابن) و(أبو)]

- **د. إبراهيم السامرائي** 1987: المدارس النحوية: أسطورة وواقع – دار الفكر – بيروت..
- **إخوان الصفا:** رسائل إخوان الصفا – ط: بطرس البستاني – بيروت – 1957م.
- إسحق بن حنين (ت 298 هـ): تاريخ الأطباء والفلاسفة – تحقيق فؤاد سيد – ط2 – 1985 – مؤسسة الرسالة – بيروت.
- **الأشعري، أبو الحسن:** الإبانة في أصول الديانة – ط : م . الدمشقي – القاهرة – بدون تاريخ.
- **الأشعري، أبو الحسن:** مقالات الإسلاميين – ط : H. Ritter. Wiesbaden, ibliotheca Islamica, 1) 1963
- **ابن أبي أصيبعة:** عيون الأنباء في طبقات الأطباء – ط : A. Muller – القاهرة – 1884م.
- **ابن الأنباري، أبو البركات:** أسرار العربية – ط : G. F. seybold. Leiden, 1886
- **ابن الأنباري، أبو البركات:** الإنصاف في مسائل الخلاف – ط : G. Weil, Leiden, 1913
- **ابن الأنباري، أبو البركات:** لمع الأدلة في أصول النحو – ط : ع. عامر – استوكهولم – 1963م.
- **ابن الأنباري، أبو البركات:** نزهة الألباء في طبقات الأدباء – ط : ع. عامر – استوكهولم – 1963م.

• **الباقلاني، أبو بكر:** كتاب التمهيد – ط : R. J. McCarthy – بيروت – 1957م.

• **البغدادي، عبد القاهر بن طاهر:** أصول الدين –استانبول –1928م.

• **التوحيدي، أبو حيان:** الإمتاع والمؤانسة – ط : أحمد أمين / أحمد الزين – القاهرة – 1939 – 1944م.

• **التوحيدي، أبو حيان:** المقابسات – ط : حسن السندوبي – القاهرة – 1929م.

• **ثعلب، أبو العباس:** مجالس ثعلب – ط : عبد السلام هارون – القاهرة – 1960[2]م.

• **ابن جلجل** (أبو داود سليمان بن حيان الأندلسي – (توفي بعد 384هـ): طبقات الأطباء والحكماء - تحقيق فؤاد سيد – ط2 – 1985 – مؤسسة الرسالة – بيروت.

• **ابن جني، أبو الفتح عثمان:** الخصائص – ط : محمد على النجار – القاهرة – 1952م.

• **ابن حزم، أبو محمد:** الإحكام في أصول الأحكام – ط : أحمد شاكر – القاهرة – بدون تاريخ.

• **حنين بن إسحق:** رسالة في ذكر ما ترجم من كتب جالينوس – حققه وترجمه : G. Bergstrasser. Leipzig, 925 (Nendeln, 1966)

• **ابن خلدون، عبد الرحمن:** المقدمة – بغداد – بدون تاريخ.

• **ابن خلكان، شمس الدين أحمد:** وفيات الأعيان – ط : إحسان عباس – بيروت – 1968م.

• **الخوارزمي، أبو عبد الله محمد:** مفاتيح العلوم – ط : G. van Vloten. Leiden – بدون تاريخ.

• **الرازي، فخر الدين:** مفاتيح الغيب – ط : أ . محمد – القاهرة – بدون تاريخ.

• **الرازي، محمد بن زكريا:** مجموعة رسائل فلسفية – ط : بول كراوس – القاهرة – 1939م (بيروت 1973م بدون ذكر المحقق).

• **ابن رشد، أبو الوليد:** الشعر – ط : عبد الرحمن بدوي (انظر: عبد الرحمن بدوي، 1953م).

• **الرماني، علي بن عيسى:** شرح كتاب سيبويه – (الاقتباسات الواردة في كتاب مازن المبارك، 1963).

• **الزبيدي، أبو بكر:** طبقات النحويين – ط : F. Krenkow. Rivista degli Studi Orientali, 8, 107- 56

• **الزجاجي، أبو القاسم:** الجمل – ط : م . بن شنب – باريس – 1957م.

• **الزجاجي، أبو القاسم:** الأمالي – ط : عبد السلام هارون – القاهرة – 1328هـ.

• **الزجاجي، أبو القاسم:** الإيضاح في علل النحو – ط : مازن المبارك – القاهرة – 1959م.

• **الزجاجي، أبو القاسم:** اللامات – ط : مازن المبارك – دمشق – 1969م.

• **الزجاجي، أبو القاسم:** مجالس العلماء – ط : عبد السلام هارون – الكويت – 1962م.

• **الزمخشري، أبو القاسم:** الأحاجي النحوية – ط : م. الحدري – حماة – 1969م.

• **الزمخشري، أبو القاسم – ت 538:** المفصل في النحو – ط : J.P. Broch. Christianiae, 1897

• **ابن السكيت، أبو يوسف:** كنز الحفاظ في تهذيب الألفاظ – ط : لويس شيخو – بيروت – 1896–1898م (وأعيد طبعه بدون تاريخ).

• **ابن سوار، الحسن:** تعليقات على المقولات لأرسطو – ط : Kh. Georr انظر: Georr, 1948 (وانظر الفصل السادس، حاشية رقم 38).

• **سيبويه:** الكتاب – ط. بولاق – 1316هـ (أعيد طبعه في بغداد بدون تاريخ).

• **السيرافي، أبو سعيد:** أخبار النحويين البصريين – ط : 1936 بيروت F. Krenkow. Paris./

• **السيرافي، أبو سعيد:** شرح كتاب سيبويه (على هامش كتاب سيبويه).

• **ابن سينا، أبو علي:** العبارة (= الشفاء أ ، 3) – ط : محمود الخضيري / إبراهيم مدكور – القاهرة – 1970م.

• **ابن سينا، أبو علي:** تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات – القاهرة – 1908م.

• **ابن سينا، أبو علي:** فن الشعر – ط : عبد الرحمن بدوي (انظر: عبد الرحمن بدوي 1953م).

• **السيوطي، جلال الدين:** الأشباه والنظائر – حيدرآباد – 1359هـ.

• **السيوطي، جلال الدين:** الاقتراح في أصول النحو – حيدرآباد – 1359هـ.

• **السيوطي، جلال الدين:** المزهر في علم اللغة – القاهرة – 1325هـ.

• **السيوطي، جلال الدين:** بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة – ط : محمد أبو الفضل إبراهيم – القاهرة – 1964 – 1965م.

• **الشهرستاني:** كتاب الملل والنحل – ط : Cureton. London, 1842-6 (القاهرة 1948م).

• **عبد الجبار، أبو الحسن:** متشابه القرآن –ط : أ. م. زرزور –القاهرة– 1969م.

• **عبد الجبار، أبو الحسن:** المغني في أبواب التوحيد والعدل – ط : إبراهيم الإبياري –القاهرة –1961م.

• **د. عبد الخالق عضيمة:** المغنى فى تصريف الأفعال – دار الحديث 1988.

• **عبد الفتاح الحموز** 1990: استعمال النظير فى الدراسات اللغوية العربية – مجلة العلوم الإنسانية – جامعة الكويت – عدد 38 – السنة العاشرة.

(فقدت الصفحة التى بها عنوان الدراسة بالعربية أما العنوان المثبت هنا

فـهو ترجمـة للعنـــوان المثبـــت فـــي ملخـــص البحـــث بالإنجليزيـــة (The Use of analogy in Arabic Linguistics)

• **ابن عقيل، أبو الوفاء علي:** رسائل في القرآن وإثبات الحرف والصوت رداً علـى الأشـعرية –ط : ج. المقدســـي – Bulletin d`Etudes Orientales, 24, 1971, 55-96

• **العكبري، أبو البقاء:** مسائل خلافية في النحو – ط : محمد خـير الحلوانـي – بدون بيانات طبع.

• **الغزالي، أبو حامد:** المستصفى من علم الأصول – ط : م. محمـد –القـاهرة – 1937م.

• **الغزالي، أبو حامد:** المقصد الأسنى في أسماء الله الحسنى –ط. م. الكتبي –القاهرة –1324هـ

• **الغزالي، أبو حامد:** محــك النظــر في المنطــق – ط : م. ب. الحلــبي / م. الدمشقي – مصر – بدون تاريخ.

• **الغزالي، أبو حامد:** معيار العلم – ط : م. س. الكردي – القاهرة –1329هـ

• **الغزالي، أبو حامد:** مقاصد الفلاسفة –ط : م. س. الكردي –القاهرة– 1331هـ

• **الغزالي، ابو حامد:** القسطاس المستقيم – ط : م. الدمشقي – مصر – 1900م.

• **الفارابي، أبو نصر:** إحصـاء العلـوم –حققـه وترجمـه: Palencias. Madrid / Granada, 1953

• **الفارابي، أبو نصر:** الألفاظ المستعملة في المنطق – ط : محسن مـهدي – بـيروت –1968م.

• **الفارابي، أبو نصر:** شـرح العبـارة لأرسـطاليس –ط : ولهلـم كوتــش / ستانلي مارو. – بيروت –1971[2]م.

• **الفارابي، أبو نصر:** فلسفة أفلاطون. ط : F. Rosenthal / R. Walzer. London, 1943 (=Plato Arabus, vol. 11)

• **ابن فارس، أحمد:** الصاحبي – ط : مصطفى الشويمي – بيروت – 1964م.

• **الفيروز آبادي** (مجد الدين محمد بن يعقوب – ت 817 هـ): القاموس المحيط – ط2 – مؤسسة الرسالة – بيروت – 1987.

• **قسطا بن لوقا:** [= الآراء الفلسفية placita Philosophorum]: الترجمة العربية لكتاب (الآراء الفلسفية) – حققها وترجمها: 1968

• **القفطي، جمال الدين:** إنباه الرواة على أخبار النحاة – ط : م. أبو الفضل إبراهيم – القاهرة – 1369هـ

• **د. كمال بشر:** علم اللغة العام (الأصوات) – دار المعارف – القاهرة – 1970.

• **الكندي، أبو يوسف:** رسائل فلسفية – ط: عبد الهادي أبو ريدة – القاهرة – 1950 – 1953م.

• **المبرد، محمد بن يزيد:** المقتضب – ط : محمد عبد الخالق عضيمة – القاهرة – 1965 – 1968م.

• **د. محيى الدين محسب :** أثر المنطق الصورى فى نحاة القرن الرابع الهجرى. رسالة ماجستير مخطوطة فى مكتبة كلية الآداب – جامعة المنيا 1982.

• **ابن المرتضى، أحمد بن يحيي:** طبقات المعتزلة – ط : S. Diwald - Wilzer – بيروت – 1961م.

• **المسعودي، أبو الحسن:** التنبيه والإشراف – ط: M. J. de Goeje. Leiden, 1894 (بيروت 1965م).

• **المسعودي، أبو الحسن:** مروج الذهب – ط : Barbier de Meynard. Paris, 1861 - 77 (بيروت 1965 – 1974م).

• **مسكويه، أبو علي:** تهذيب الأخلاق – بيروت – 1966م.

• **ابن مضاء، أبو العباس أحمد:** الرد على النحاة – ط : شوقي ضيف – القاهرة – 1947م.

• ابـن النديـم، محمد بـن إسحق: الفهرسـت –ط : G. Flugel, Leipzig, 1871/72 (بيرت، 1964م)

• ابن هشام، أبـو محمد: أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك – ط: محمد محيـي الدين عبد الحميد – بيروت – 1966[5]م.

• ابن هشام، أبـو محمد: مغني اللبيب – ط : مازن المبارك / محمد علي حمد الله – دمشق – 1969م.

• ابن يعيش، موفق الدين: شرح المفصل – ط : G. Jahn.Leipzig, 1882-6

• يوحنا بن ماسويه: النوادر الطبية – ط : P. Sbath – القاهرة – 1934م.

المصادر الأجنبية

- Bertalanffy, L., 1968: General System Theory. Allen Lane. The Penguin Press.
- Botha, R., 1981: The Conduct of Linguistic Inquiry. Mouton Pub., The Hague.
- Comrie, B., 1981: Language Universals and Linguistic Typology. Basil Blackwell. Oxford
- Greenberg, J., 1966: Language Universals. Mouton & C. The Hague - Paris
- Lyons, J., 1970: Linguistique Generale. tradpar: F. D. Charlier & D. Robinson. Librairie Larousse, Paris
- Versteegh, C. H. M.,:
  1977 - Greek Elements in Arabic Lhnguistic Thinking . Leiden E. J. Brill
  1987 - Marginality in the Arab
- Grammatical Tradition. in :Hans Aarsleff, et al . (eds).: Papers in the History of Linguistics. J. Benjamins Pub. Co. Amestrdam

LIST OF ABBREVIATED TITLES

Aarsleff, H. (1970), *The history of linguistics and professor Chomsky*. Language, 46, 1970, 570-85

Aarsleff, H (1974), *The tradition of Condillac, the problem of the origin of language in the eighteenth century and the debate in the Berlin Academy before Herder*. Hymes, 1974, 93-156

Ackrill, J. (1963), *Aristotle's Categories and De Interpretatione*. Oxford, 1963.

Allard, M (1965), *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aš'ari et de ses premiers grands disciples*. Beyrouth, 1965.

Alston, R C (1967), *English linguistics 1500-1800*. Menston, 1967.

Amer, A (1963), *Luma' al-'adillah fi 'uṣūl an-naḥw d'al-'Anbārī. Edition critique*. Stockholm, 1963.

Amine, O. (1959), *Le Stoïcisme et la pensée islamique*. Revue Thomiste, 59, 1959, 79-97.

Anawati, G.C. (1974), *Etudes de philosophie musulmane*. Paris, 1974 (= Etudes Musulmanes, XV).

Ansari, Z I (1972), *Islamic juristic terminology before Šāfi'i*. Arabica, 19, 1972, 255-300.

Arnaldez, R. (1956), *Grammaire et théologie chez Ibn Ḥazm de Cordoue*. Paris, 1956 (= Etudes Musulmanes, III).

Asin Palacios, M (1939), *El origen del lenguaje y problemas conexos en Algazel, Ibn Sida, e Ibn Ḥazm*. Al-Andalus, 4, 1939, 253-81.

Bacher, W (1895), *Anfänge der hebräischen Grammatik*. ZDMG, 49, 1895, 1-62; 335-92.

Bacher, W. (1970²), *Vier Abhandlungen über Abulwalid ibn Ğanāḥ*. Amsterdam, 1970² (¹884-9)

Badawi, 'A (1953), *Arisṭūṭālīs, Fann aš-ši'r. Ma'a 't-targamāt al-'arabiyya 'l-qadīma wa-šurūḥ al-Fārābī wa-ibn Sīnā wa-ibn Rušd*. Qāhira, 1953.

Badawi, A. (1968), *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*. Paris, 1968 (= Etudes de Philosophie Médiévale, LVI).

Badawi, 'A (1971), *Šurūḥ 'alā Arisṭū mafqūda fi 'l-yūnāniyya wa-rasā'il uḫrā*. Bairūt, 1971.

Balázs, J. (1965), *The forerunners of structural prosodic analysis and phonemics*. Acta Linguistica Academiae Scientiarum Hungaricae, 15, 1965, 229-86.

Barwick, K (1922), *Remmius Palaemon und die römische Ars Grammatica*. Leipzig, 1922 (Hildesheim, 1967²).

Barwick, K (1957), *Probleme der stoischen Sprachlehre und Rhetorik*. Berlin, 1957.

Bauer, G (1972), *Athanasius von Qus. Qilādat at-taḥrīr fī 'ilm at-tafsīr. Eine koptische Grammatik in arabischer Sprache aus dem 13./14. Jahrhundert*. Freiburg, 1972.

Baumstark, A. (1900), *Aristoteles bei den Syrern vom V-VIII Jahrhundert*. Leipzig, 1900.

Baumstark, A. (1968²), *Geschichte der syrischen Literatur*. Bonn, 1968² (1922).

Baumstark, A., Rücker, A. (1964), *Die aramäische und syrische Literatur*. B. Spuler (ed.), Handbuch der Orientalistik, I, 3, Leiden/Köln, 1964, 162-204.

Bell, H I. (1946), *Egypt from Alexander the Great to the Arab conquest. A study in the diffusion and decay of Hellenism*. Oxford, 1946 (1966).

Bell, R (1926), *The origin of Islam in its Christian environment*. London, 1926 (1968).

Benediktsson, Hr. (1972), *The First Grammatical Treatise*. Reykjavik, 1972 (= Háskoli Íslands, Publications in Linguistics, 1).

Bergé, M. (1972), *Mérites respectives des nations selon le Kitāb al-imtā' wa-'l-mu'ānasa d'Abū Ḥayyān al-Tauḥīdī*. Arabica, 19, 1972, 165-76

van den Bergh, S. (1954), *Averroes' Tahafut al-tahafut. Translated from the Arabic with introduction and notes*. London, 1954.

Bergsträsser, G. (1913). *Hunain ibn Isḥāq und seine Schule*. Leiden, 1913.

Bernand, M. (1972-73). *La notion de 'ilm chez les premiers Mu'tazilites*. Studia Islamica, 36, 1972, 23-45; 37, 1973, 27-56.

Blau, J. (1963). *The role of the Bedouins as arbiters in linguistic questions and the mas'ala zunburiyya*. Journal of Semitic Studies, 8, 1963, 42-51.

Bochenski, I. M. (1956). *Formale Logik*. Freiburg, 1956.

Bonebakker, S. A. (1966). *Some early definitions of the tawriya and Ṣafadī's Faḍḍ al-xitām 'an at-tawriya wa-'l-istixdām*. The Hague Paris, 1966.

Bouman, J. (1959). *Le conflit autour du Coran et la solution d'al-Bāqillānī*. Amsterdam, 1959.

Bräunlich, E. (1926). *Al-Ḫalīl und das Kitāb al-'Ain*. Islamica, 2, 1926, 58-95.

Bravmann, M. (1934). *Materialien und Untersuchungen zu den phonetischen Lehren der Araber*. Göttingen, 1934.

Brockelmann, C. (GAL). *Geschichte der arabischen Literatur, 2 den Supplementbänden angepasste Auflage*. 2 vols. Leiden, 1943-49. *Supplementbände*, 3 vols. Leiden, 1937-42.

Brockelmann, C. (1974²). *History of the Islamic peoples*. New York, 1974² (translated from the German original, *Geschichte der islamischen Völker und Staaten*, München, 1943).

Brough, J. (1951). *Theories of general linguistics in the Sanskrit grammarians*. Transactions of the Philological Society, 1951, 27-46.

Browning, R. (1969). *Medieval and Modern Greek*. London, 1969.

Brunschvig, R. (1970). *Los teólogos-juristas del Islam en pro o en contra de la lógica griega: Ibn Ḥazm, al-Ġazālī, Ibn Taymiyya*. Al-Andalus, 35, 1970, 143-77.

Brunschvig, R. (1971). *Valeur et fondement du raisonnement juridique par analogie d'après al-Ġazālī*. Studia Islamica, 34, 1971, 57-88.

Brunschvig, R. (1972). *Rationalité et tradition dans l'analogie juridico-religieuse chez le Mu'tazilite 'Abd al-Ġabbār*. Arabica, 19, 1972, 213-21.

Bujnoch, J. (1972²). *Zwischen Rom und Byzanz*. Graz, 1972² (= Slavische Geschichtsschreiber, I).

Cabanelas, D. (1956). *Un opúsculo inédito de Algazel: El 'Libro de las intuiciones intelectuales'*. Al-Andalus, 21, 1956, 19-58.

Canard, M. (1973). *Byzance et les Musulmans du Proche Orient*. London, 1973.

Cantineau, J. (1960). *Études de linguistique arabe*. Paris, 1960.

Caron, W. J. H. (1947). *Klank en teken bij Erasmus en onze oudste grammatici*. Groningen Batavia, 1947 (reprinted in W. J. H. Caron, *Klank en teken. Verzamelde taalkundige studies*, Groningen, 1972, 1-128).

Carter, M. G. (1972). *Les origines de la grammaire arabe*. Revue des Études Islamiques, 40, 1972, 69-97.

Carter, M. G. (1973). *An Arab grammarian of the sixth century A.D.* JAOS, 93, 1973, 146-57.

Carter, M. G. (1973ᵇ). *Ṣarf et ḫilāf. Contribution à l'histoire de la grammaire arabe*. Arabica, 20, 1973, 292-304.

Chomsky, N. (1966). *Cartesian linguistics. A chapter in the history of rationalist thought*. New York London, 1966.

Christensen, J. (1962). *An essay on the unity of Stoic philosophy*. København, 1962.

Cohen, D. (1970). *Les formes du prédicat en arabe et la théorie de la phrase chez les anciens grammairiens*. Mélanges Marcel Cohen, The Hague Paris, 1970, 224-8.

Conen, P. F. (1964). *Die Zeittheorie des Aristoteles*. München, 1964.

Corcoran, J. (ed.) (1974). *Ancient logic and its modern interpretations*. Dordrecht Boston, 1974 (= Synthese Historical Library, 9).

Coseriu, E. (1970). *Die Geschichte der Sprachphilosophie von der Antike bis zur Gegenwart. Teil I: Von der Antike bis Leibniz*. Tübingen, 1970.

Daiber, H. (1968), *Die arabische Übersetzung der Placita Philosophorum*. Saarbrucken, 1968.

Ḍaif, Š. (1968), *Al-Madāris an-Naḥwiyya*. Miṣr, 1968.

Daniélou, J. (1956), *Eunome l'Arien et l'exégèse néo-platonicienne du Cratyle*. Revue des Etudes Grecques, 69, 1956, 412-32.

Deichgräber, K. (1930), *Die griechische Empirikerschule*. Berlin, 1930 (Berlin Zürich, 1965).

Derbolav, J (1972), *Platons Sprachphilosophie im Kratylos und in den späteren Schriften*. Darmstadt, 1972

Diels, H. (1899), *Elementum. Eine Vorarbeit zum griechischen und lateinischen Thesaurus*. Leipzig, 1899.

Diem, W (1970/71), *Nomen, Substantiv und Adjektiv bei den arabischen Grammatikern*. Oriens, 23-4, 1970-71, 312-32

Dinékov, P. (1972), *La personalité de Constantin-Cyrille le philosophe*. Monographies. L'œuvre de Constantin-Cyrille le philosophe. Sofia, (1972)

Donnet, D. (1967), *Le traité Peri suntáxeôs lógou de Grégoire de Corinthe*. Bruxelles; Roma, 1967.

Donnet, D. (1967b), *La place de la syntaxe dans les traités de la grammaire grecque*. L'Antiquite Classique, 36, 1967, 22-48.

Downey, G (1966²), *A history of Antioch* Princeton, 1966²

Dunlop, D.M (1951), *The existence and definition of philosophy. From an Arabic text ascribed to al-Fārābi*. Iraq, 13, 1951, 76-94.

Dunlop, D.M. (1959), *The translations of al-Biṭriq and Yaḥyā*. Journal of the Royal Asiatic Society, 1959, 140-50.

Duval, R (1892), *Histoire d'Edesse, politique, religieuse et litéraire*. Paris, 1892 (1975).

Duval, R. (1907³), *La littérature syriaque*. Paris, 1907³.

Dvornik, F. (1950), *Photius et la réorganisation de l'Académie Patriarcal*. Mélanges Paul Peeters, Bruxelles, 1950, II, 108-25.

Eche, Y (1967), *Les bibliothèques arabes au Moyen Age* Damas, 1967.

Edelstein, L. (1933), *Empirie und Skepsis in der Lehre der griechischen Empirikerschule*. Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und Medizin, 3, 1933, 45-53

van Ess, J (1965), *Ibn Kullāb und die Miḥna*. Oriens, 18-9, 1965-6, 92-142.

van Ess, J (1966), *Die Erkenntnislehre des 'Aḍudaddin al-Īci*. Wiesbaden, 1966.

van Ess, J. (1970), *The logical structure of Islamic theology* Grunebaum, 1970, 21-50.

Fehling, D. (1956-57-8), *Varro und die grammatische Lehre von der Analogie und der Flexion*. Glotta, 35, 1956, 214-70; 36, 1957-8, 48-100.

Festugière A J. (1959), *Antioche païenne et chrétienne*. Paris, 1959.

Finnegan, J. (1957), *Al-Fārābī et le Peri noû d'Alexandre d'Aphrodise*. Melanges Louis Massignon, Damas, 1957, II, 133-52.

Fischer, J.B (1962-3 1963-4), *The origin of tripartite division of speech in Semitic grammar* Jewish Quarterly Review, (N.S.), 53, 1962-3, 1-21, 54, 1963-4, 132-60.

Fleisch H (1961), *Traité de philologie arabe. Vol. I* Beyrouth, 1961.

Flugel, G (1862), *Die grammatischen Schulen der Araber. Erste Abtheilung* Leipzig, 1862 (1966)

Frank, R M (1966), *The structure of created causality according to al-Aš'ari*. Studia Islamica, 25, 1966, 13-75.

Frank, R.M. (1967), *Al-Ma'nā some reflections on the technical meanings of the term in the kalām and its use in the physics of Mu'ammar*. JAOS, 87, 1967, 248-59.

Frank, R.M. (1969), *The divine attributes according to the teaching of Abū l'Hudhayl al-'Allāf* Le Muséon, 82, 1969, 451-506

von Fritz, K. (1949), *Ancient instruction in grammar*. American Journal of Philology, 70, 1949, 337-66.

Fuchs, F. (1926). *Die höheren Schulen von Konstantinopel im Mittelalter*. Berlin, 1926 (= Byzantinisches Archiv, 8).

Fück, J. (1955^{2}). *'Arabiya. Recherches sur l'histoire de la langue et du style arabe*. Paris, 1955^{2} (translated from the German original, *'Arabiya. Untersuchungen zur arabischen Sprach- und Stilgeschichte*. Berlin, 1950).

Furlani, G. (1937). *Sur le Stoïcisme de Bardesane d'Édesse*. Archiv Orientální, 9, 1937, 347-52.

Gabrieli, F. (1929). *Al-Ma'mūn e gli Alidi*. Leipzig, 1929 (= Morgenländische Texte und Forschungen, II, 1).

Gabrieli, F. (1965). *A short history of the Arabs*. London, 1965.

Gabrieli, F. (1968). *Mahomet et les grandes conquêtes*. Paris, 1968.

Gabučan, G.M. (1972). *Teorija artiklja i problemy arabskogo sintaksisa*. Moskva, 1972.

Gallavotti, C. (1954). *Il syndesmos in Aristotele*. La parola del passato, 26, 1954, 241 sqq.

Gätje, H. (1965). *Die 'inneren Sinne' bei Averroes*. ZDMG, 115, 1965, 255-93.

Gätje, H. (1971). *Die Gliederung der sprachlichen Zeichen nach al-Fārābī*. Der Islam, 47, 1971, 1-24.

Gätje, H. (1971^{b}). *Studien zur Überlieferung der aristotelischen Psychologie im Islam*. Heidelberg, 1971.

Gätje, H. (1973). *Zur Syntax der Determinationsverhältnisse im Arabischen*. Hamburg, 1973.

Gätje, H. (1974). *Logisch-semasiologische Theorien bei al-Ġazzālī*. Arabica, 21, 1974, 151-82.

Gentinetta, P.M. (1961). *Zur Sprachbetrachtung bei den Sophisten und in der stoisch-hellenistischen Zeit*. Winterthur, 1961.

Georr, Kh. (1948). *Les Catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes*. Beyrouth, 1948.

Gesenius, W.-Kautzsch, E. (1909^{28}). *Hebräische Grammatik*. Leipzig, 1909^{28} (Hildesheim, 1962).

Glück, M. (1967). *Priscians Partitiones und ihre Stellung in der spätantiken Schule*. Hildesheim, 1967 (= Spudasmata, XII).

Goichon, A.M. (1938). *Lexique de la langue philosophique d'ibn Sīnā*. Paris, 1938.

Goldschmidt, V. (1953). *Le système stoïcien et l'idée de temps*. Paris, 1953.

Goldziher, I. (1884). *Die Ẓâhiriten. Ihr Lehrsystem und ihre Geschichte*. Leipzig, 1884.

Goldziher, I. (1887). *Das Princip des istiṣḥāb in der muhammedanischen Gesetzwissenschaft*. Wiener Zeitschrift zur Kunde des Morgenlandes, 1, 1887, 228-36.

Gordon, E.V. (1957^{2}). *An introduction to Old Norse*. Oxford, 1957^{2}.

von Grunebaum, G.E. (ed.) (1970). *Logic in classical Islamic culture*. Wiesbaden, 1970.

Gyeke, Kw. (1971). *The term 'prima intentio' and 'secunda intentio' in Arabic logic*. Speculum, 46, 1971, 32-8.

Haddad, F. (1972). *Alfārābī's views on logic and its relation to grammar*. Islamic Quarterly, 13, 1969, 192-207.

Ḥadīṯī, Ḫ. (1966). *Abū Ḥayyān an-naḥwī*. Bagdād, 1966.

Ḥadīṯī, Ḫ. (1967). *Kitāb Sībawaihi wa-šurūḥuhu*. Bagdād, 1967.

Hayes, E.R. (1930). *L'École d'Édesse*. Paris, 1930.

Hegazi, M.M.F. (1971). *Abū Sa'īd as-Sīrāfī der Sībawaih-Kommentator als Grammatiker*. München, 1971 (diss., 1965).

Heinrichs, W. (1969). *Arabische Dichtung und griechische Poetik*. Beyrouth, 1969.

Hemmerdinger, B. (1956). *Les notices et extraits des bibliothèques grecques de Baghdad par Photius*. Revue des Études Grecques, 69, 1956, 101-3.

Hermann, T. (1926). *Die Schule von Nisibis vom V. bis VII. Jahrhundert*. Zeitschrift f. neutestamentliche Wissenschaft, 25, 1926, 89-122.

Hiersche, R. (1955). *Entstehen und Entwicklung des Terminus ptôsis, 'Fall'*. Sitzungsberichte d. deutschen Akad. d. Wiss. z. Berlin, 3, 1955.

Hitti, Ph. K. (1968⁹). *History of the Arabs from the earliest times to the present.* New York, 1968⁹
Horowitz, S. (1903). *Über den Einfluss des Stoicismus auf die Entwicklung der Philosophie bei den Arabern.* ZDMG, 57, 1903, 177-96.
Horowitz, S. (1909). *Ueber den Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des kalām.* Breslau, 1909 (1971).
Hourani, G.F. (1971). *Islamic rationalism. the ethics of 'Abd al-Ǧabbār.* Oxford, 1971
Huby, P.M. (1969). *The transmission of Aristotle's writings.* Classica et Mediaevalia, 30, 1969, 241-57.
Hymes, D. (ed.) (1974). *Studies in the history of linguistics. Traditions and paradigms.* Bloomington London, 1974.
'Īd, M. (1973). *Uṣūl an-naḥw al-'arabī.* Qāhira, 1973.
Islamic philosophy (1972) = Stern, S.M. Hourani, A. Brown, V. (edd.). *Islamic philosophy and the classical tradition. Essays presented by his friends and pupils to Richard Walzer on his seventieth birthday.* Oxford, 1972
Jadaane, F. (1968). *L'influence du stoïcisme sur la pensée musulmane.* Beyrouth, 1968
Karlgren, B. (1926). *Philology and ancient China.* Oslo, 1926.
Khoury, A.T. (1969²). *Les théologiens byzantins et l'Islam.* Louvain, 1969².
Kieffer, J.S. (1964). *Galen's Institutio logica. English translation, introduction and commentary.* Baltimore, 1964.
Kleinknecht, A. (1972). *Al-Qisṭās al-mustaqīm. Eine Ableitung der Logik aus dem Koran.* Islamic philosophy, 1972, 159-87.
Klinge, G. (1939). *Die Bedeutung der syrischen Theologen als Vermittler der griechischen Philosophie an dem Islam.* Zeitschrift f. Kirchengeschichte, 58, 1939, 346-86.
Kneale, W./Kneale, M. (1962). *The development of logic.* Oxford, 1962.
Koerner, E.F.K. (1976). *Towards a historiography of linguistics.* Parret, 1976, 685-718.
Koller, H. (1958). *Die Anfänge der griechischen Grammatik.* Glotta, 37, 1958, 5-40.
Kopf, L. (1956). *Religious influences on medieval arabic philology.* Studia Islamica, 5, 1956, 33-59.
Kraemer, J. (1959). *Das Problem der islamischen Kulturgeschichte.* Tübingen, 1959.
Kraus, P. (1942). *Jābir ibn Ḥayyān. Contributions à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam.* Le Caire, 1942.
Kretzmann, N. (1974). *Aristotle on spoken sound significant by convention.* Corcoran, 1974, 3-21.
Krumbacher, K. (1897²). *Geschichte der byzantinischen Literatur.* München, 1897²
Kühner, R./Blass, F. (1966³). *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache.* Darmstadt, 1966³
Kunjunni Raja, K. (1969²). *Indian theories of meaning.* Madras, 1969².
de Lacy, Ph. H. (1939). *The epicurean analysis of language.* American Journal of Philology, 60, 1939, 85-92.
de Lacy O'Leary, D.D. (1949). *How Greek science passed to the Arabs.* London, 1949.
Larkin, M.T. (1971). *Language in the philosophy of Aristotle.* The Hague/Paris, 1971 (= Janua Linguarum, series minor, 87).
Liebermann, S. (1960²). *Hellenism in Jewish Palestine.* New York, 1960².
Lloyd, A.C. (1971). *Grammar and metaphysics in the Stoa.* Long, 1971, 58-74.
Long, A.A. (1971). *Language and thought in Stoicism.* Long, 1971, 74-113.
Long, A.A. (ed.) (1971). *Problems in Stoicism.* London, 1971.
Loucel, H. (1963-64). *L'origine du langage d'après les grammairiens arabes.* Arabica, 10, 1963, 188-208; 253-81, 11, 1964, 57-72; 151-87.
Madkour, I. (1969²). *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe.* Paris, 1969² (= Etudes Musulmanes, X).
Mahdi, M. (1970). *Language and logic in classical Islam.* Grunebaum, 1970, 51-83.

Mahzumi, M. (1958). *Madrasat al-Kūfa wa-manhāǵuha fi 'l-luġa wa-'n-nahw*. Misr, 1958.

Mamulija, L. I. (1965^{2}). *Grammatičesky traktat Abū 'Alī al-Fārisī*. Semitskije Jazyki, 1965^{2}, 2, 568-84.

Marrou, H.-I. (1965^{5}). *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*. Freibourg, 1965^{5}.

Mates, B. (1961^{2}). *Stoic logic*. Berkeley Los Angeles, 1961^{2} (1953).

de Mauro, T. (1965). *Il nome del dativo e la teoria dei casi greci*. Rendiconti delle Classe di Scienze Morali, Storiche, e Philologiche dell'Academia di Lincei, Roma, 20, 1965, 151-211.

Merx, A. (1889). *Historia artis grammaticae apud syros*. Lipsiae, 1889 (Nendeln, 1966).

Mette, H. J. (1952). *Parateresis. Untersuchungen zur Sprachtheorie des Krates von Pergamon*. Halle, 1952.

Meyerhof, M. (1926). *New light on Hunain ibn Ishāq and his period*. Bruxelles, 1926.

Meyerhof, M. (1930). *Von Alexandrien nach Bagdad. Ein Beitrag zur Geschichte des philosophischen und medizinischen Unterrichts bei den Arabern*. Berlin, 1930.

Meyerhof, M. (1931). *Johannes Grammatikos (Philoponos) von Alexandrien und die arabische Medizin*. Mitteilungen d. deutschen Instituts f. ägypt. Altertumskunde in Kairo, 1931, 1-21.

Meyerhof, M. (1933). *La fin de l'école d'Alexandrie d'après quelques auteurs arabes*. Bulletin de l'Institut de l'Egypte, 15, 1933, 109-23.

Miel, J. (1969). *Pascal, Port Royal and Cartesian Linguistics*. Journal of the History of Ideas, 30, 1969, 261-71.

Mignucci, M. (1965). *Il significato della logica stoica*. Bologna, 1965.

Misra, V. N. (1966). *The descriptive technique of Pāṇini*. The Hague, 1966 (= Janua Linguarum, series practica, XVIII).

Mitteis, L. Wilcken, U. (1912). *Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde I*. Leipzig, Berlin, 1912.

Mohrmann, Chr. (1961^{2}). *Études sur le Latin des Chrétiens*. Roma, 1961^{2} (= Storia e Letteratura, 65).

Morpurgo-Tagliabue, G. (1967). *Linguistica e stilistica di Aristotele*. Roma, 1967.

Mosel, U. (1975). *Die syntaktische Terminologie bei Sībawaih*. München, 1975.

Mubārak, M. (1963). *Ar-Rummānī an-nahwī fī dau' šarhihi li-Kitāb Sībawaihi*. Dimašq, 1963.

Mubārak, M. (1974^{3}). *An-Nahw al-'arabī, Al-'Illat an-nahwiyya, naš'atuhā wa-taṭawwuruhā*. Bairūt Qāhira, 1974^{3}.

Nader, A. N. (1956). *Le système philosophique des Mu'tazila*. Beyrouth, 1956.

Naǵǵār, M. 'A. (1952). *Al-Ḫaṣā'iṣ ṣan'a Abī Fath 'Uṯmān ibn Ǵinnī*. Qāhira, 1952.

Nau, F. (1933). *Les arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie du VII^{e} au VIII^{e} siècle*. Paris, 1933.

Nestle, E. (1878). *Jakob von Edessa über den Schem hammephorasch und andere Gottesnamen*. ZDMG, 32, 1878, 465-508.

Nöldeke, Th., Schwally, F. (1961^{2}). *Geschichte des Qorans*. Hildesheim, 1961^{2} (Leipzig, 1909-29).

Ostrogorsky, O. (1963^{3}). *Geschichte des byzantinischen Staates*. München, 1963^{3} (Byzantinisches Handbuch, I, 2).

Pagliaro, A. (1956). *Il capitulo linguistico della Poetica di Aristotele*. Nuovi Saggi di Critica Semantica, Firenze, 1956.

Parret, H. (ed.) (1976). *History of linguistic thought and contemporary linguistics*. Berlin/New York, 1976.

Parsons, E. A. (1952). *The Alexandrian library*. Amsterdam, 1952.

Patton, A. (1897). *Ahmad ibn Hanbal and the Mihna*. Leiden, 1897.

Peeters, P. (1950). *Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine*. Bruxelles, 1950.

Peters, F.E. (1968). *Aristotle and the Arabs. The Aristotelian tradition in Islam.* New York London, 1968.

Pinborg, J. (1961). *Interjektionen und Naturlaute.* Classica et Mediaevalia, 22, 1961, 117-38

Pinborg, J. (1962). *Das Sprachdenken der Stoa und Augustins Dialektik.* Classica et Mediaevalia, 23, 1962, 148-77

Pinborg, J. (1967). *Die Entwicklung der Sprachtheorie im Mittelalter.* Munster, 1967

Pinborg, J. (1972). *Logik und Semantik im Mittelalter.* Stuttgart, 1972 (= Problemata, 10).

Pohlenz, M. (1939). *Die Begründung der abendländischen Sprachlehre durch die Stoa.* Nachr. d. Gesellsch. d. Wiss. zu Göttingen, phil.-hist. Kl., NF 3, 1939.

Pretzl, O. (1940). *Die frühislamische Attributenlehre.* München, 1940.

Rabin, C. (1951). *Ancient West-Arabian.* London, 1951.

Radermacher, L. (1951). *Artium scriptores. Reste der voraristotelischen Rhetorik.* Wien, 1951.

Reckendorf, H. (1921). *Arabische Syntax.* Heidelberg, 1921.

Renou, L. (1940). *Le Durghaṭavṛtti de Śaraṇadeva.* Paris, 1940.

Rescher, N. (1964). *The development of Arabic logic.* Pittsburgh, 1964.

Rescher, N. (1964b). *Studies in the history of Arabic logic.* Pittsburgh, 1964.

Rescher, N. (1966). *Studies in Arabic philosophy.* Pittsburgh, 1966.

Reuschel, W. (1959). *Al-Ḫalīl ibn Aḥmad, der Lehrer Sībawaihs, als Grammatiker.* Berlin, 1959.

Rist, J.M. (1969). *Stoic philosophy.* Cambridge, 1969.

Rosenthal, F. (1943). *Aḥmad ibn aṭ-Ṭayyib as-Saraḫsī.* New Haven, 1943.

Rosenthal, F. (1951). *New fragments of as-Saraḫsī.* JAOS, 71, 1951, 135-42.

Rosenthal, F. (1965). *Das Fortleben der Antike im Islam.* Zürich, 1965.

Rosenthal, F. (1968²). *A history of Muslim historiography.* Leiden, 1968².

de Rijk, R.R.G. (1968). *St. Augustine on language.* Studies presented to Roman Jakobson. Cambridge (Mass.), 1968, 91-104.

de Sacy, A.I.S. (1829). *Anthologie grammaticale arabe.* Paris, 1829 (1973).

Sadan, A. (1973). *À propos de martaba: remarques sur l'étiquette dans le monde musulman médiéval.* Revue des Études Islamiques, 41, 1973, 51-69.

Saffrey, H.-D. (1954). *Le chrétien Jean Philopon et la survivance de l'école d'Alexandrie.* Revue des Études Grecques, 67, 1954, 396-410.

Sāmarrā'i, F.S. (1971). *Ad-Dirāsāt an-naḥwiyya wa-'l-luġawiyya 'inda 'z-Zamaḫšarī.* Baġdād, 1971.

Sambursky, S. (1971²). *Physics of the Stoics.* London, 1971²

Scaglione, A. (1970). *Ars grammatica.* The Hague/Paris, 1970 (= Janua Linguarum, series minor, 77).

Scarpat, G. (1950). *Il discorso e le sue parti in Aristotele.* Arona/Milano, 1950.

Schaade, A. (1911). *Sībawaihi's Lautlehre.* Leiden, 1911.

Schacht, J. (1950). *Origins of Muhammadan jurisprudence.* Oxford, 1950 (1967⁴).

Schacht, J. (1950b). *Foreign elements in ancient Islamic law.* Journal of Comparative Legislation, 32, 1950, 9-17

Schacht, J. (1971). *Theology and law in Islam.* G.E. von Grunebaum (ed.), Theology and Law in Islam. Wiesbaden, 1971, 3-23.

Schall, A. (1960). *Studien über griechische Fremdwörter im Syrischen.* Wiesbaden, 1960.

Schemmel, F. (1909). *Die Hochschule von Alexandria im 4./5. Jahrhundert.* Neue Jahrbücher, 24, 1909, 438-57.

Schmidt, R. (1839). *Stoicorum grammatica.* Halle, 1839 (Amsterdam, 1967).

Schrijvers, P.H. (1974). *La pensée de Lucrèce sur l'origine du langage.* Mnemosyne, 27, 1974, 337-64.

Seale, M. (1964). *Muslim theology.* London, 1964.

Segal, J B. (1953), *The diacritical point and the accent in Syriac*. London, 1953 (London Oriental Series, 2)

Segal, J B (1970). *Edessa, the blessed city*. Oxford, 1970.

Semaan, Kh I (1968), *Linguistics in the Middle Ages. Phonetic studies in early Islam*. Leiden, 1968.

Sezgin, F. (1967), *Geschichte des arabischen Schrifttums. Band I*. Leiden, 1967.

Shehaby, N. (1975), *The influence of Stoic logic on al-Jassās's legal theory*. J.E. Murdoch,E D Sylla, The cultural context of Medieval learning. Dordrecht/Boston, 1975, 61-85 (= Synthese Library, 76).

Siebenborn, E (1976), *Die Lehre von der Sprachrichtigkeit und ihren Kriterien. Studien zur antiken normativen Grammatik*. Amsterdam, 1976.

Sittig, E (1931), *Das Alter der Anordnung unserer Kasus*. Tübinger Beiträge z. Altertumswissenschaft, 13, 1931

Sourdel, D. (1962), *La politique religieuse du calife 'Abbāside al-Ma'mūn*. Revue des Études Islamiques, 30, 1962, 27-48

Speck, P (1974), *Die kaiserliche Universität von Konstantinopel*. München, 1974 (= Byzantinisches Archiv, 14).

Spuler, B (1952), *Geschichte der islamischen Länder*. Leiden, 1952 (= Handbuch der Orientalistik, 6)

Steinschneider, M (1960²), *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen*. Graz, 1960² (Leipzig, 1897).

Steinthal, H. (1890² 1891²), *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern* Berlin, 1890²/1891²

Stough, Ch.L (1969), *Greek skepticism. A study in epistemology*. Berkeley/Los Angeles, 1969.

Stratos, A.N. (1965), *Byzantium in the seventh century. I*. Amsterdam, 1965. (translation of the Greek original, *To Vizándion ston z' éona*, Athine, 1969).

Tarazi, F.H. (1969), *Fī uṣūl al-luga wa-'n-naḥw* Bairūt, 1969.

Temkin, O. (1973), *Galenism. Rise and decline of a medical philosophy*. Ithaca/London, 1973

Troupeau, G (1962), *La grammaire à Bagdad du IXᵉ au XIIIᵉ siècle*. Arabica, 9, 1962, 397-405.

Troupeau, G. (1962ᵇ), *La notion de temps chez Sibawaihi*. Comptes Rendus du Groupe Linguistique d'Études Chamito-Sémitiques de Paris, 9, 1962, 44-6.

'Ubaidī, R.A (1969), *Abū 'Uṯmān al-Māzinī wa-maḏāhibuhu fī 'ṣ-ṣarf wa-'n-naḥw*. Bagdād, 1969

Vasiliev, A A (1970²), *History of the Byzantine empire*. Madison, 1970².

Vasiliev, A.A (1935-68), *Byzance et les Arabes. I-IV*. Bruxelles, 1935-68.

Virieux-Reymond, A. (1941), *La logique et l'épistémologie des Stoïciens*. Chambéry, 1941.

Vööbus, A. (1962), *The statutes of the school of Nisibis*. Stockholm, 1962.

Vryonis, S (1971), *The decline of medieval Hellenism in Asia Minor and the process of Islamization from the eleventh through the fifteenth century*. Berkeley, 1971.

Walzer, R (1944), *Galen On medical experience* Oxford, 1944

Walzer, R (1963²), *Greek into Arabic Essays on Islamic philosophy*. Oxford, 1963²

Watt, W M (1971), *The great community and the sects*. G.E. von Grunebaum, Theology and law in Islam, Wiesbaden, 1971, 25-36

Weil, G. (1913), *Die grammatischen Streitfragen der Baṣrer und Kūfer*. Leiden, 1913

Weiss, B.G. (1966), *Language in orthodox Muslim thought. a study of 'waḍ' al-lughah' and its development* Princeton, 1966 (diss. microfilm).

Weiss, B G (1974), *Mediaeval Muslim discussions of the origin of language*. ZDMG, 124, 1974, 33-41.

Weiß, J. (1910), *Die arabische Nationalgrammatik und die Lateiner*. ZDMG, 64, 1910, 349-90.

Wild, S. (1965). *Das Kitâb al-'ain und die arabische Lexikographie*. Wiesbaden, 1965
Wright, W (1964[3]). *A grammar of the Arabic language*. Cambridge, 1964[3].
Wüstenfeld, W. (1841), *Geschichte der arabischen Ärzte und Naturforscher*. Göttingen, 1841.
Zeitlin, S. (1964), *Hillel and the hermeneutic rules*. Jewish Quarterly Review, 54, 1964, 161-73.
Zirin, R. (1974), *Inarticulate noises*. Corcoran, 1974, 23-5.
Zlinszky, J. (1960), *Zur Frage der Verschollenheit im römischen Recht*. Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae, 8, 1960, 95-132.

ARABIC AUTHORS QUOTED

'Abd al-Ǧabbār, Muġnī = 'Abd al-Ǧabbār, Abū 'l-Ḥasan, *Al-Muġnī fī abwāb at-tauḥīd wa-'l-'adl*. Ed. I. al-Ibyārī. Qāhira, 1961.

'Abd al-Ǧabbār, Mutašābih = 'Abd al-Ǧabbār, Abū 'l-Ḥasan, *Mutašābih al-Qur'ān*. Ed. 'A.M. Zarzūr. Qāhira, 1969.

Aš'arī, Ibāna = al-Aš'arī, Abū 'l-Ḥasan, *Al-Ibāna 'an uṣūl ad-diyāna*. Ed. M. ad-Dimašqī. Qāhira, n.d.

Aš'arī, Maq. = al-Aš'arī, Abū 'l-Ḥasan, *Maqālāt al-islāmiyyīn*. Ed. H. Ritter. Wiesbaden, 1963² (= Bibliotheca Islamica, I).

Baġdādī, Uṣūl = al-Baġdādī, 'Abd al-Qāhir b. Ṭāhir, Uṣūl ad-dīn. Ed. Istanbul, 1928.

Bāq. Tamh. = al-Bāqillānī, Abū Bakr Muḥ. b. aṭ-Ṭayyib, *Kitāb at-tamhīd*. Ed. R.J. McCarthy. Beyrouth, 1957

Far. Alf. = al-Fārābī, Abū Naṣr, *Al-Alfāẓ al-musta'mala fī 'l-manṭiq*. Ed. M. Mahdī. Bairūt, 1968.

Far. Fals. Afl. = al-Fārābī, Abū Naṣr, *Falsafat Aflāṭūn*. Edd. F. Rosenthal/R. Walzer. London, 1943 (= Plato Arabus, vol. II).

Far. Iḥṣ. = al-Fārābī, Abū Naṣr, *Iḥṣā' al-'ulūm* (Catálogo de las ciencias). Ed. trad. A. González Palencias. Madrid/Granada, 1953².

Far. Šarḥ = al-Fārābī, Abū Naṣr, *Šarḥ li-kitāb Arisṭūṭālīs fī 'l-'ibāra*. Edd. W. Kutsch/S. Marrow. Beyrouth, 1971².

Fihrist = b. an-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*. Ed. G. Flügel. Leipzig, 1871/72 (Bairūt, 1964).

Ġazz. Asmā' = al-Ġazzālī, Abū Ḥāmid, *Kitāb al-maqṣad al-asnā šarḥ asmā' Allāh al-ḥusnā*. Ed. M. al-Kutubī. Qāhira, 1324 A.H.

Ġazz. Maq. = al-Ġazzālī, Abū Ḥāmid, *Maqāṣid al-falāsifa*. Ed. M.S. al-Kurdī. Qāhira, 1331 A.H.

Ġazz. Mi'yār = al-Ġazzālī, Abū Ḥāmid, *Mi'yār al-'ilm*. Ed. M.S. al-Kurdī. Qāhira, 1329 A.H.

Ġazz. Mustaṣfā = al-Ġazzālī, Abū Ḥāmid, *Al-Mustaṣfā min 'ilm al-uṣūl*. Ed. M. Muḥammad. Qāhira, 1937.

Ġazz. Miḥakk = al-Ġazzālī, Abū Ḥāmid, *Miḥakk an-naẓar fī 'l-manṭiq*. Edd. M.B. al-Ḥalabī/M. ad-Dimašqī. Miṣr, n.d.

Ġazz. Qisṭās = al-Ġazzālī, Abū Ḥāmid, *Al-Qisṭās al-mustaqīm*. Ed. M. ad-Dimašqī. Miṣr, 1900.

Ḫwār. Maf. = al-Ḫwārizmī, Abū 'Abd Allāh Muḥ. b. Aḥmad, *Kitāb mafātīḥ al-'ulūm*. Ed. G. van Vloten. Leiden, n.d.

Ḥunain, Ḏikr = Ḥunain ibn Isḥāq, *Risāla fī ḏikr mā turǧima min kutub Ǧālīnūs*. Ed. trad. G. Bergsträsser. Leipzig, 1925 (Nendeln, 1966).

b. 'Aqīl, Rasā'il = Ibn 'Aqīl, Abū 'l-Wafā' 'Alī, *Rasā'il fī 'l-Qur'ān wa-iṯbāt al-ḥarf wa-'ṣ-ṣaut raddan 'alā 'l-Aš'ariyya*. Ed. G. Makdisi. Bulletin d'Études Orientales, 24, 1971, 55-96.

b. Anb. Asr. = Ibn al-Anbārī, Abū 'l-Barakāt, *Asrār al-'arabiyya*. Ed. G.F. Seybold. Leiden, 1886.

b. Anb. Inṣ. = Ibn al-Anbārī, Abū 'l-Barakāt, *Kitāb al-inṣāf fī masā'il al-ḫilāf baina 'n-naḥwiyyīna 'l-baṣriyyīna wa-'l-kūfiyyīna*. Ed. G. Weil. Leiden, 1913

b. Anb. Lum. = Ibn al-Anbārī, Abū 'l-Barakāt, *Luma' al-adilla fī uṣūl an-naḥw*. Ed. 'A. Amer. Stockholm, 1963.

b. Anb. Nuzha = Ibn al-Anbārī, Abū 'l-Barakāt, *Nuzhat al-alibbā' fī ṭabaqāt al-udabā'*. Ed. 'A. Amer. Stockholm, 1963.

Sīr. Aḫb. = as-Sīrāfī, Abū Sa'īd al-Ḥasan b. 'Abd Allāh. *Kitāb aḫbār an-naḥwiyyīna l-baṣriyyīna*. Ed. F. Krenkow. Paris/Beyrouth, 1936.

Sīr. Šarḥ = as-Sīrāfī, Abū Sa'īd al-Ḥasan b. 'Abd Allāh. *Šarḥ k-Kitāb Sībawaihi* (in margine *Kitāb Sībawaihi*).

Suy. Ašb. = as-Suyūṭī, Ǧalāl ad-Dīn. *Al-Ašbāh wa n-naẓā'ir*. Ḥaidarabād, 1359 A.H.

Suy. Buġya = as-Suyūṭī, Ǧalāl ad-Dīn. *Buġyat al-wu'āt fī ṭabaqāt al-luġawiyyīna wa-n-nuḥāt*. Ed. M. A. Ibrāhīm. Qāhira, 1964-5.

Suy. Iqt. = as-Suyūṭī, Ǧalāl ad-Dīn. *Kitāb al-iqtirāḥ fī uṣūl an-naḥw*. Ḥaidarabād, 1359 A.H.

Suy. Muzh. = as-Suyūṭī, Ǧalāl ad-Dīn. *Al-Muzhir fī 'ilm al-luġa*. Qāhira, 1325 A.H.

Ṯa'l. Maǧ. = Ṯa'lab, Abū 'l-'Abbās Aḥmad b. Yaḥyā. *Maǧālis Ṯa'lab*. Ed. 'A. M. Hārūn. Qāhira, 1960.

Tauḥ. Imtā' = at-Tauḥīdī, Abū Ḥayyān. *Kitāb al-imtā' wa-l-mu'ānasa*. Edd. A. Amīn, A. az-Zain. Qāhira, 1939-44.

Tauḥ. Muq. = at-Tauḥīdī, Abū Ḥayyān. *Al-Muqābasāt*. Ed. H. as-Sandūbī. Qāhira, 1929.

'Ukb. Mas. = al-'Ukbarī, Abū 'l-Baqā'. *Masā'il ḫilāfiyya fī 'n-naḥw*. Ed. M. Ḫ. al-Ḥalwānī. n.p., n.d.

Yūḥ. b. Mās. Nawādir = Yūḥannā b. Māsawaih, *An-Nawādir aṭ-ṭibbiyya*. Ed. P. Sbath. Qāhira, 1934.

Zaǧǧ. Amālī = az-Zaǧǧāǧī, Abū 'l-Qāsim. *Al-Amālī*. Ed. 'A. Hārūn. Qāhira, 1382 A.H.

Zaǧǧ. Ǧum. = az-Zaǧǧāǧī, Abū 'l-Qāsim. *Al-Ǧumal*. Ed. M. Ben Cheneb. Paris, 1957.

Zaǧǧ. Id. = az-Zaǧǧāǧī, Abū 'l-Qāsim. *Al-Īḍāḥ fī 'ilal an-naḥw*. Ed. M. al-Mubārak. Qāhira, 1959.

Zaǧǧ. Lām. = az-Zaǧǧāǧī, Abū 'l-Qāsim. *Kitāb al-lāmāt*. Ed. M. al-Mubārak. Dimašq, 1969.

Zaǧǧ. Maǧ. = az-Zaǧǧāǧī, Abū 'l-Qāsim. *Maǧālis al-'ulamā'*. Ed. 'A. M. Hārūn. Kuwait, 1962.

Zam. Aḥāǧī = az-Zamaḫšarī, Abū 'l-Qāsim Maḥmūd b. 'Umar. *Al-Aḥāǧī 'n-naḥwiyya*. Ed. M. al-Ḥaḍarī. Ḥamā, 1969.

Zam. Muf. = az-Zamaḫšarī, Abū 'l-Qāsim Maḥmūd b. 'Umar. *Kitāb al-mufaṣṣal fī 'n-naḥw*. Ed. J. P. Broch. Christianiae, 1897.

Zub. Ṭab. = az-Zubaidī, Abū Bakr. *Kitāb ṭabaqāt an-naḥwiyyīna*. Ed. F. Krenkow. Rivista degli Studi Orientali, 8, 107-56.

GREEK AUTHORS QUOTED

Stoic fragments are quoted from *Stoicorum Veterum Fragmenta* (SVF) edited by J. von Arnim, Stuttgart, 1968 (editio stereotypa from the first edition, 1903). In quotations from SVF two numbers indicate: volume, fragment; three numbers indicate: volume, page, line.

Commentaries on Aristotle's writings are quoted from *Commentaria in Aristotelem Graeca*, edited by the Academia Litterarum Regia Borussica, Berlin, 1882-.

Greek grammarians are quoted from *Grammatici Graeci*, Hildesheim, 1965 (editio stereotypa from the edition Leipzig, 1883-1901).

Bekker, AG = I. Bekker, *Anecdota Graeca*. Leipzig, 1816.

Diog. Laert. = *Diogenis Laertii Vitae Philosophorum*. Ed. H.S. Long. Oxford, 1966[2].

Greg. Cor. = Gregorios of Corinth, *Perì suntáxeôs logoû*. Ed. D. Donnet. Bruxelles/Roma, 1967.

b. Fār. Ṣāḥ. = Ibn Fāris, Aḥmad. *Aṣ-Ṣāḥibī fī fiqh al-luġa*. Ed. M. aš-Šuʿimī. Beyrouth, 1964.
b. Ǧin Ḫaṣ = Ibn Ǧinnī, Abū 'l-Fatḥ ʿUṯmān, *Al-Ḫaṣāʾiṣ*. Ed. M. ʿA. an-Naǧǧār. Qāhira, 1952.
b. Ḫald. Muq. = Ibn Ḫaldūn, ʿAbd ar-Raḥmān ibn Muḥ., *Al-Muqaddima* Baġdād, n.d.
b. Ḫall. Waf. = Ibn Ḫallikān, Šams ad-Dīn Aḥmad b. Muḥ., *Wafayāt al-aʿyān wa-anbāʾ abnāʾ az-zamān*. Ed. I. ʿAbbās Bairūt, (1968).
b. Ḥazm Iḥk. = Ibn Ḥazm, Abū Muḥ. ʿAlī, *Al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*. Ed. A. Šākir. Qāhira, n.d.
b. Hiš. Awḍ = Ibn Hišām, Abū Muḥ. ʿAbd Allāh Ǧamāl ad-Dīn, *Awḍaḥ al-masālik ilā Alfiyyat ibn Mālik* Ed. M.M. ʿAbd al-Ḥamīd. Bairūt, 1966[5]
b. Hiš. Muġnī = Ibn Hišām, Abū Muḥ. ʿAbd Allāh Ǧamāl ad-Dīn, *Muġnī 'l-labīb ʿan kutub al-aʿārīb*. Edd. M. al-Mubārak M.ʿA. Ḥamd Allāh Dimašq, 1969
b. Maḍāʾ, Radd = Ibn Maḍāʾ, Abū 'l-ʿAbbās Aḥmad, *Kitāb ar-radd ʿalā 'n-nuḥāt*. Ed. Š. Ḍaif. Qāhira, 1947.
b. Murt. Ṭab. = Ibn al-Murtaḍā, Aḥmad b. Yaḥyā, *Ṭabaqāt al-Muʿtazila*. Ed. S. Diwald-Wilzer. Beyrouth, 1961.
b. Sikk. Tahḏ. = Ibn as-Sikkīt, Abū Yūsuf Yaʿqūb, *Kanz al-ḥuffāẓ fī tahḏīb al-alfāẓ* Ed. L. Cheikho. Beyrouth, 1896-8 (reprint, n.d.).
b. Rušd. Šiʿr = Ibn Rušd, Abū 'l-Walīd Muḥ. b. Aḥmad, *Kitāb aš-šiʿr*. Ed. ʿA. Badawī. in: Badawī, 1953.
b. Sīnā = Ibn Sīnā, Abū ʿAlī, *Tisʿa rasāʾil fī 'l-ḥikma wa-'ṭ-ṭabīʿiyyāt*. Qāhira, 1908.
b. Sīnā, Šiʿr = Ibn Sīnā, Abū ʿAlī, *Fann aš-šiʿr*. Ed. ʿA. Badawī. in: Badawī, 1953.
b. Sīnā, ʿIbāra = Ibn Sīnā, Abū ʿAlī, *Al-ʿIbāra (= Aš-Šifāʾ, A, 3)*. Edd. M. al-Ḫuḍairī; I. Madkūr. Qāhira, 1970.
b. Suwār = Ibn Suwār, al-Ḥasan, *notes on Aristotle's 'Categoriae'*, edited by Kh. Georr in: Georr, 1948 (cf. chapter VI, note 38)
b. a. Uṣaibiʿa = Ibn Abī Uṣaibiʿa, *ʿUyūn al-anbāʾ fī ṭabaqāt al-aṭibbāʾ*. Ed. A. Müller. Qāhira, 1884.
b. Yaʿīš = Ibn Yaʿīš, Muwaffaq ad-Dīn, *Šarḥ al-Mufaṣṣal*. Ed. G. Jahn Leipzig, 1882-6.
Kindī, Rasāʾil = al-Kindī, Abū Yūsuf Yaʿqūb ibn Isḥāq, *Rasāʾil falsafiyya*. Ed. Abū Riḍa. Qāhira, 1950-3
Mas Murūǧ = al-Masʿūdī, Abū 'l-Ḥasan ʿAlī., *Murūǧ aḏ-ḏahab*. Ed. Barbier de Meynard. Paris, 1861-77 (Bairūt, 1965-74).
Mas Tanb. = al-Masʿūdī, Abū 'l-Ḥasan ʿAlī, *Kitāb at-tanbīh wa-'l-išrāf* Ed. M.J. de Goeje. Leiden, 1894 (Beyrouth, 1965).
Misk. Tahḏ. = Miskawaihi, Abū ʿAlī, *Tahḏīb al-aḫlāq*. Ed. Beyrouth, 1966.
Mub. Muqt. = al-Mubarrad, Muḥ. b. Yazīd, *Al-Muqtaḍab*. Ed. M. ʿA. ʿUḍaima. Qāhira, 1965-8.
Plac. Phil = *Qusṭā b. Lūqā's Arabic translation of the 'Placita Philosophorum'*. Ed. trad. H. Daiber. Saarbrucken, 1968.
Qifṭī, Taʾrīḫ = al-Qifṭī, Ǧamāl ad-Dīn, *Taʾrīḫ al-ḥukamāʾ*. Ed. J. Lippert. Leipzig, 1903.
Qifṭī, Inbāh = al-Qifṭī, Ǧamāl ad-Dīn, *Inbāh ar-ruwāt ʿalā anbāh an-nuḥāt*. Ed. M.A. Ibrāhīm. Qāhira, 1369, A.H.
Rasāʾil = *Rasāʾil Iḫwān aṣ-Ṣafāʾ* Ed. B. al-Bustānī, Bairūt, 1957.
Rāzī, Maf. = ar-Rāzī, Faḫr ad-Dīn, *Mafātīḥ al-ġaib* Ed. ʿA. Muḥammad. Qāhira, n.d.
Rāzī, Opera philosophica = ar-Rāzī, Muḥ. b. Zakariyyā, *Opera philosophica*. Ed. P. Kraus. Qāhira, 1939 (Bairūt, 1973, without mention of the editor).
Rumm. Šarḥ = ar-Rummānī, ʿAlī b. ʿĪsā, *Šarḥ li-Kitāb Sībawaihi* (quoted extensively in Mubārak, 1963)
Šahr. Milal = aš-Šahrastānī, *Kitāb al-milal wa-'n-niḥal*. Ed. Cureton. London, 1842-6 (Qāhira, 1948).
Sib. Kit. = Sībawaihi, *Al-Kitāb* Būlāq, 1316 A.H. (reprint Baġdād, n.d.).

Joh Dam. = Johannes Damaskenos, *Die Schriften des Johannes von Damaskos I Institutio elementaris. Capita philosophica (Dialectica)*. Ed. B. Kotter. Berlin, 1969 (= Patristische Texte und Studien, Band 7)

Plout de comm not. = Ploutarchos, *De communibus notitiis*. Edd. M. Pohlenz R. Westman, Leipzig, 1959[2] (= Plutarchi Moralia, vol VI, fasc. 2)

Prokl. Comment. = Proklos Diadochos, *In Platonis Cratylum Commentaria*. Ed. G Pasquali. Leipzig, 1908

Sext. Emp adv. math. = Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*. Ed transl. R.G Bury. Cambridge (Mass.) London, 1961

Tryph. frg. = *Tryphonis fragmenta*. Ed A. de Velsen. Berlin, 1853 (Amsterdam, 1965).

HEBREW AUTHORS QUOTED

b Ĝanāḥ, Opuscules = Ibn Ĝanāḥ, Abū 'l-Walid Marwān, *Opuscules et traités*. Edd. J. et H Derenbourg. Paris, 1880 (Amsterdam, 1969).

b. Ĝanāḥ, Sēfer = Ibn Ĝanāḥ, Abū 'l-Walid Marwān, *Sēfer harriqmā. Hebrew translation by Yehūdā ben Tibbōn*. Ed. M Wilenski (reprint Yerušalayim, n.d.)

Kimḥi, Mikhlol = David Kimḥi, *Mikhlol*. Transl. W. Chomsky, New York, 1952.

LATIN AUTHORS QUOTED

Latin grammarians (except Charisius) quoted from *Grammatici Latini*, edited by H. Keil. Leipzig, 1855-80.

August. dialect. = Augustinus, *De dialectica liber*. Ed. J. Pinborg; transl. B. Darrell Jackson. Dordrecht/Boston, 1975 (= Synthese Historical Library, 16) (quotations are by chapter, page, and line in Crecelius' edition, S. Lucas, 1857).

Char. art. gramm. = Charisius, *Artis grammaticae libri V*. Ed. C. Barwick. Leipzig, 1964.

Quint. instit. orat. = Quintilianus, *Institutiones oratoriae libri primi capita de grammatica (I, 4-8)*. Ed. M. Niedermann. Neuchâtel, 1947.

Varro, De L.L. = Varro, *De Lingua Latina*. Ed. transl. R.G. Kent. Cambridge (Mass.)/ London, 1958.

المحتويات



الفكر اللغوى بين اليونان والعرب

كلما وقف الدارس لتاريخ الفكر اللغوى على بعض جوانب هذا الفكر التى لم تستلفت اليها النظر من قبل ، أو كلما استثارته تفسيرات جديدة لبعض قضايا هذا الفكر ، فإن ثمة تأملاً يعتمل فى العقل بأن " تاريخاً " لهذا الفكر يكون أقرب إلى الحقيقة لم يكتَب بعدُ.

وبطبيعة الحال فإن تصور هذا "التاريخ" المأمول لا يقوم على انتظار باحث " فارس " يمتشق أدوات معرفية سحرية يستطيع بها أن يقع على الحقائق الباطنة قبل الظاهرة فى هذا التاريخ اللغوى المتمد والمتشعب .

أن هذا " التاريخ" جهد متواصل على أكثر من صعيد ، وعلى عاتق أكثر من جيل باحث.

ولعل هذه "الفصول" التى أقدم ترجمتها للقارئ العربى تمثّل مشروعاً " مختلفاً " لقراءة التراث اللغوى العربى. ويأتى هذا "الإختلاف" [illegible] زاوية النظر التى ينطلق منها صاحب الكتاب الذى أراد أن " يُجرب" [illegible] هذا التراث على ضوء معطيات تراث آخر : التراث اللغوى العربى على [illegible] اللغوى اليونانى.

أما الأستاذ كيس فرستيغ نفسه فإننى أشكره على [illegible] أقوم بترجمة كتابه إلى العربية .

وإنى - أخيراً - لأرجو أن يكون هذا العمل نافعاً ، ومخلصاً [illegible]

د. محيى الدين محسب





دار القبس ت: ٣٦٤٠٨٣٥ - ٥٢٤٣٣١٤